

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

XIX. YÜZYILDA NUSAYRİLER (ARAP ALEVİLERİ)

İlker Kiremit

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2012

XIX. YÜZYILDA NUSAYRİLER (ARAP ALEVİLERİ)

İlker Kiremit

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2012

KABUL VE ONAY

İlker KİREMİT tarafından hazırlanan "XIX. Yüzyılda Nusayriler (Arap Alevileri)" başlıklı bu çalışma, 25.09.2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Başkan)

Doç. Dr. Mehmet Özden (Danışman)

Doç. Dr. M. Derviş Kılınçkaya

Doç. Dr. Rüya Kılıç

Doç. Dr. Yunus Koç

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf ÇELİK

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

■ Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

25.09.2012

İlker KİREMİT

ÖZET

KİREMİT, İlker. *XIX. Yüzyılda Nusayriler (Arap Alevileri)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2012.

Ebû Şuâyib Muhammed b. Nusayr`ın Onbirinci İmam Hasan el-Askerî`nin ve daha sonra onun oğlu kayıp imam Muhammed b. el Askeri (Mehdi)`nin bâbı olduğunu savunan Nusayriler, kendilerine özgü Şii-batıni inanç anlayışı teşkil etmişlerdir. Nusayri inanç anlayışına göre Tanrı, kendini farklı dönemlerde maddi dünyada göstermiştir. Tanrının maddi dünyada son temsiliyeti ise Ali b. Ebitalib şeklinde olmuştur.

Yavuz Sultan Selim`in 1517 yılında Suriye`nin kontrolünü ele geçirmesinden sonra Osmanlı egemenliği altına giren Nusayriler, XIX. yüzyıla gelindiğinde, Lazkiye`nin özellikle Cebel-i Nusayri bölgesi ve çevresinde aşiretler halinde bulunuyorlardı. Bu bölgeden başka ayrıca Lazkiye`nin sahil kesimindeki köylerde, Antakya ve Çukurova bölgelerinde de yaşıyorlardı. Bu dönemde Cebel bölgesindeki Nusayri aşiretleri arasında arazi anlaşmazlığı gibi nedenlerden dolayı kanlı çatışmalar yaşanmaktaydı. Diğer taraftan, bölgedeki Nusayriler yüzyılın başlarından beri vergilerini ödememeleri, askerlik vazifesine muhalefet etmeleri ve eşkıyalık hareketleri nedeniyle devletle çatışma içerisine bulunuyorlardı.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Batılı devletlerin, bölgedeki çıkarları paralelinde misyoner faaliyetleri de artmaya başlamıştı. Misyonerlerin başta Nusayriler olmak üzere bölgedeki farklı inanç kesimleriyle kurduğu münasebetleri, Osmanlı bir tehdit unsuru olarak görüp engellemeye çalışmıştır. Devlet aynı zamanda bu faaliyetlerin önüne geçmek isterken Nusayrilere karşı siyasi tutumunu değiştirmeye başlamıştır.

II. Abdülhamit’in yeni İslamcılık fikri, Nusayrilerle kurulmak istenen yeni ilişkinin ideolojik arka planını oluşturuyordu. Devletin Hanefi mezhebine dayalı resmi İslam ideolojisinden hareketle Nusayrilerle kurulmak istenen bu ilişki, onların Sünni İslam`ı benimsemelerine yönelik bir amaç taşımaktaydı. Böylece misyoner çalışmaların önüne geçileceği gibi, Nusayrilerin Osmanlı’ya olan bağlılıkları da güçlendirilmiş olunacaktı. Nusayriler ise, gerek misyonerlerin sunduğu imkanlar, gerekse devletle olan

ilişkilerinde yaşanan değişimin sağlayacağı avantajlar çerçevesinde “daha iyi yaşam imkanları sağlama” niyetiyle takiyyeye başvurma yoluna gitmişlerdi.

Bu çerçeve içerisinde, Nusayrilerin etnik kimlikleri ve ortaya çıkışlarından XIX. yüzyıla kadar olan tarihsel gelişim sürecini işledikten sonra sahip oldukları inanç, ritüel ve temel prensipler üzerinde durmaya çalıştık. Daha sonra, Nusayrilerin XIX. yüzyıldaki genel durumlarından hareketle siyasi iktidarlarla yaşadıkları ilişkileri değerlendirdik. Son olarak da, Nusayriler arasında yaşanan misyoner faaliyetlerine karşı özellikle II. Abdülhamit`ten itibaren devletin İslamcılık politikası ışığında Nusayrilerle kurulmak istenen yeni münasebeti ele almaya çalıştık.

Anahtar Sözcükler: Ali b. Ebitalib, Tenasuh, Takiyye, Cebel-i Nusayri, XIX. Yüzyıl, Misyonerlik Faaliyetleri, II. Abdülhamid, Mektep ve Mescid

ABSTRACT

KİREMİT, İlker. *The Nusayris in XIX. Century (Arab Alawis)*,Master Thesis, Ankara, 2012

Nusayris, believing Ebû Şuâyib Muhammad b. Nusayr was the door (bâb) of Imam Hasan el-Askerî the eleventh and later his lost son Imam Muhammad b. el Askeri (Mahdi), were going to constitute their own Shii-esoteric (batıni) religious understandings. According to the Nusayri belief which was contributed to shaping the İsmailism and the philosophy of Neo-Platonism, God appeared in the materialistic world in different times. The last appearance symbolizing God on Earth is believed to have been Ali. b. Ebitalib.

After the annexation of Syria by Yavuz Sultan Selim in 1517 Nusayris, who were taken under the Ottoman rule, were living as tribes around the territory of Latakia and especially that of Cebel-i Nusayri by XIX. century. Aside from this vicinity where the majority of the population lived, there were also communities in the coastal villages of Latakia and in the provinces of Antioch and Cilicia. During this era, the territory of Cebel-i Nusayriye (Nusayriya Mountain) turned out to be a place where violent skirmishes took place among Nusayri tribes. Conflicts resulting with bloodshed were taking place due to such land-sharing reasons. On the other hand, the Nusayris were always in conflict with the state since the beginning of the century because of not paying tax, opposition to perform military service and also their banditry movements.

Towards the end of XIX century, the missionary work of Western countries started to gain momentum in accordance with their interest in the territory. The interactions initiated between these states and other communities mainly the Nusayris were seen as a threat by the Ottoman Empire. Upon this, Ottoman Empire endeavored to prevent this interaction, which also let to a change in the attitude of the State towards the Nusayris.

The idea of Islamism developed by Abdulhamid II. formed the ideological background of the new relationship with the Nusayris. The relation characterized and motivated by Sunni perception of Islamic faith of the State aimed to convert the Nusayris into Sunni

perception of Islam. By doing so, not only the missionary work would be hindered but also the loyalty of the Nusayris to the State would be consolidated. In the meantime, the Nusayris were in the struggle of "provide opportunities for a better life" both through the opportunities presented by the missionaries and the advantages provided by the relations with the State by taking refuge in takiyya.

Within the frame work, after we elaborated upon the ethnic identity and development of historical process from the emergence of the Nusayris up until XIX century, we tried to evaluate the belief and the rituals of the Nusayris. Then, we evaluated the relations of Nusayris with the political authority from the point of their general situation in XIX. century. As last, we tried to evaluate the new realtions tried to be built with the Nusayris especially by the time of Abdulhamit II. in the light of Ottoman Islamism policies as a response to the missionary activities among the Nusayris.

Key words: Ali b. Ebitalib, Reincarnation, Takiyya, Cebel-i Nusayriye, XIX. Century, Missionary Activities, Abdulhamid II, School and Masjid

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

ABCFM	: American Board of Commissioners for Foreign Missions
A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
A.g.r.	: Adı geçen rapor
AKDTK	: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
BA.	: Başbakanlık Arşivi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DTCF	: Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi
İA	: İslam Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
No.	: Number
TTK	: Türk Tarih Kurumu
YKY	: Yapı Kredi Yayınları
Vol.	: Volume

ÖNSÖZ

IX. yüzyılda bir inanç cemaati olarak ortaya çıkan Nusayrilerin sahip oldukları inanç yapıları ve yaşadıkları tarihsel gelişimden hareketle XIX. yüzyıldaki siyasi, sosyal ve ekonomik durumları üzerinde durmaya çalışacağız. Ancak inanç anlayışları nedeniyle tarihsel süreç içerisinde maruz kaldıkları baskı karşısında Nusayrilerin varlıklarını korumak için aldıkları önlemler kendileri ve inanç anlayışları hakkında edinilecek malumatı sınırlandırmıştır. XIX. yüzyıla kadar sınırlı kalan tarihsel kaynaklar bu yüzyıldan itibaren gerek resmi devlet arşivleri gerekse batılı seyyah ve misyonerlerin verileriyle artmaya başlamıştır.

Nusayrilerin bu yüzyıl içerisinde yaşadıkları tarihsel süreç belki de onların en hareketli dönemi olmuştur. XIX. yüzyılın başlarından son çeyreğine kadar, Osmanlı topraklarının hemen her tarafında zayıflayan devlet otoritesinden kaynaklanan asayişsizlik Nusayrilerin yaşadıkları bölgeye de sirayet etmiştir. Bu dönemde sözkonusu topluluğun devletle olan münasebetleri resmi otoriteler tarafından "başkaldırı ve eşkıyalık hareketleri" biçiminde tanımlanmış; devlet, onları zaptetmek maksadıyla ve gerekçesiyle bölgeye askeri sevkiyat yapmak yoluna gitmiştir. Bölgeye özgü Merkez-Taşra ilişkisi bu çerçeve içerisinde gelişirken, yüzyılın son çeyreğinde durum farklılaşmaya ve münasebetin şekil ve içeriği değişmeye başlamıştı. Bu değişimin sebebi gerek devletin içinde bulunduğu kötü gidişatı önlemek maksadıyla II. Abdülhamit`in ileri sürdüğü İslam birliği düşüncesi gerekse birincisine gerekçe yaratacak bir faktör olarak misyonerlerin Nusayriler arasında gerçekleştirdiği misyonerlik faaliyetleridir. Biz bu çalışmada Nusayriler üzerine yapılmış olan tetebbuattan elde edebildiğimiz bilgileri değerlendiririken, yaklaşım hatalarını da ortaya koymaya ve anılan dönemdeki Nusayri tarihini anlamaya çalıştık.

Nusayrilerin bu yüzyıl içerisinde ele aldığımız durum ve ilişkilerini, dönemin resmi arşiv belgeleri ve Nusayriler arasında bulunmuş Batılı misyoner ve araştırmacıların ortaya koydukları verilerin yanı sıra, halen yaşayan Nusayri inanç önderlerinin görüşleri ve bu konuda yapılmış akademik çalışmalardan hareketle ele almaya çalıştık.

Nusayrilik ve Nusayriler üzerine yapılmış çalışmaların daha çok inançlar üzerinden yürütüldüğü ve bu çalışmalarda dikkat çeken bilgisel ve metodolojik hataların olduğu

görülmektedir. Yaptığımız bu çalışmamızda, bu hatalar üzerinde dururken ayrıca Nusayriler açısından tarihsel olarak kritik bir dönem olduğunu düşündüğümüz XIX. yüzyıldaki durumlarını farklı açılardan değerlendirmeye çalışacağız.

Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde akademik ve entelektüel deneyimleriyle desteğini esirgemeyen değerli danışman hocalarım Doç. Dr. Mehmet Özden, Prof. Dr. H. Mustafa Eravcı ve tabii ki yakın ilgi ve desteğiyle Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak ve Doç. Dr. M. Derviş Kılınçkaya`ya teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, Osmanlı arşiv belgelerini incelerken desteğini eksik etmeyen değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Mehmet Mercan`a ve bu yorucu süreç içerisinde her zaman desteğini gördüğüm dostlarıma da teşekkür ederim.

İlker KİREMİT

GİRİŞ: KONU, YÖNTEM, PROBLEM (ATİKLER), KAYNAK VE MODERN ARAŞTIRMALAR

A- KONU, YÖNTEM VE PROBLEM (ATİKLER)

Bu Yüksek Lisans tezi, Şii-Batıni bir inanç mezhebi olan Nusayrileri ele almaktadır. Nusayrilik ilk önce bir İslam mezhebidir ve Nusayriler de bu mezhebin üyeleridir. Fakat bu mezhep ve taraftarlarını, İslam'ın Nusayrilere özgü Batıni-heterodoks bir yorumu birleştirir. Başka bir ifadeyle, Nusayriliği mezhepleştiren Nusayri ulema ve yorumcuları olmasaydı, bugüne kadar varlığını sürdüren Nusayri cemaatinden bahsedemeyecektik. Diğer yandan Nusayriler sahip oldukları Batıni inanç bagacının yanı sıra, yaşadıkları coğrafya itibarıyla da Sünni çoğunluğun içinde hayat ve inançlarını sürdürmek zorunda kalmışlardı. Sonuç, kapalı bir cemaat yapısına mahkumiyettir. Nusayriler etrafında oluşmuş tevatür ve rivayetlerin sebebi de, sahih bilgiye ulaşmanın zorluğu da buradan kaynaklanmaktadır. Bu çalışma Nusayriler üzerindeki sis perdesini mümkün olduğunca kaldırmaya niyetlidir.

Nusayrilik Nedir? Bu cevabı verilmesi gereken ilk sorudur. Dolayısıyla cevap İslami teolojinin içinde, Müslümanların faklı hikayelerinden biri olarak aranacaktır. Ayrıca Kişi Nusayri olduğu zaman onu farklı kılan bir ritüeller manzumesini de miras almakta ve inanç amelleşmektedir. Tezimizin İkinci Bölüm'ü bu başlıkları tartışmaktadır.

Diğer yandan bu çalışma bir tarih çalışması olmak itibarıyla, Nusayri cemaatinin coğrafyası ve sosyolojisini, değişim kapasitesini de içermek durumundadır. Keza Nusayriler ayrıca Osmanlı tebaasıdırlar. Bir değişim ve çalkantı yüzyılı olan XIX. yüzyıl boyunca ve özellikle 'İslamcı' Sultan II. Abdülhamit devrinde (1876-1909) Nusayri cemaati İstanbul merkezli Sünnilik, Batı merkezli misyonerlik etkilerine maruz kalmıştır. Konunun bu boyutu ve Nusayrilerin her iki etki merkezine karşı geliştirdikleri direniş taktikleri 3. ve 4. bölümlerde irdelenmiştir.

Bu genel özetten sonra, Nusayrilerin, İslam diniyle diğer inanç sistemleri arasında Neo-Platoncu anlayışa göre kurdukları bağ ile kendilerine özgü bir inanç anlayışı geliştirdikleri söylenebilir. Nusayriler kök inançlarını Şiiliğin ana gövdesinden almışlar, ve onların Ali b. Ebitalib`in hilafeti konusundaki taraftarlığını daha da ileri götürerek

batıni ve zahiri dünya ekseninde Ali b. Ebitalib`i "Tanrı`nın tarihi kişiliği" olarak inançlarının merkezine yerleştirmişlerdir. Geliştirmiş oldukları inanç sistemlerinde Nusayriler batıni dünya ile zahiri-maddi dünya arasında kurdukları ilişkide kendilerini özelleştirerek Tanrı`nın seçilmişleri olarak görmüşlerdir. Buradan hareketle, farklı bir mecrada inanç sistemlerini oluşturmuş olan Nusayriler yine kendilerine özgü ibadet ve ritüelleriyle inanç pratiklerini oluşturmuşlardır.[1]

Ancak Nusayrilerin inanç anlayışlarındaki farklılık, ortaya çıktıkları ilk dönemlerden beri özellikle Sünni kesimin tepkisini çekmiştir. Bu tepki, onların İslam dininden sapmış olmaları kanaatine varılmasıyla ilgilidir. Bu sebeple Nusayrilerin sapkın, hatta din dışı gördükleri inançlarının tashih edilmek istenip sünnileştirilmeye çalışılmışlardır. Bu durum karşısında Nusayriler inançlarını korumak için kapalı toplumsal yapı şeklinde örgütlenme yoluna gitmişlerdir. Böyle bir yapı, Nusayriler arasındaki münasebetleri de şekillendirmeye başlamıştır. Böyle bir yapının, Nusayrilerde inanç merkezli bir kimliğin oluşumu ve aralarındaki bağın güçlenmesinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Kapalı bir toplumsal yapılarının oluşumuna sebep olan faktörler, Nusayrilerin ayrıca batıni inanç esaslarıyla ilgili malumatta gizlilik prensibine başvurmasında da etkili olmuştur. Ancak gerek sahip oldukları kapalı toplumsal yapıları ve gerekse inançlarını kendilerinden olmayan kesimlere karşı gizli tutmaları, Nusayrilerin yeteri kadar tanınıp bilinememelerine ve haklarında asılsız iddiaların geliştirilmesine sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Nusayriler ve Nusayrilik üzerine yapılmış çalışmalarda gerek böyle bir kapalı toplumsal yapının sınırlayıcılığı, gerekse araştırmacıların mensup oldukları fikir ve inanç dünyalarının etkisiyle onlar hakkında aslı olamayan spekülasyon ve hatta manipüle edilmiş iddiaların ileri sürüldüğü görülmüştür.[2] Böyle bir durum bizim öncelikli problemimiz olmaktadır. Bu çalışmada, Nusayrilerin özellikle inanç anlayışları

---

[1] Tord Olsson, "Dağlıların ve Şehirlilerin 'İrfan'ı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi", *Alevi Kimliği*, Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çeviri: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1999, s. 248; Ahmet Turan (b),"Kitâbu`l – Mecmu`u`nun Tercümesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, Samsun 1996, s. 5-18; İnan Keser (b), *Nusayrilik, Arap Aleviliği,* Karahan Kitabevi, Adana 2008, s. 8-17.

[2] Bakınız, Ömer Uluçay*, Arap Aleviliği, Nusayrilik (Araştırma - İnceleme),* Hakan Ofset, Adana 1996, s. *19;* İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 9-35; Engin Sertel, *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler,* Ütopya Yayınevi, s. 159.

üzerine ileri sürülen spekülatif iddiaların ötesine geçerek daha gerçekçi bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Diğer taraftan gizlilik prensibini geliştiren Nusayriler, dış dünyaya bu prensibin bir uzantısı olarak kendilerini daha farklı bir şekilde tanıtmaya çalışmışlardır. Takiyye olarak ifade edilebilecek bu tutum, tarihleri boyunca Nusayriler için deyim yerindeyse bir savunma kalkanı olmuş, kontrolleri altında bulundukları Sünni iktidarların inançlarından vazgeçmeleri için uyguladıkları baskı karşısında varlıklarını korumaya yönelik bir yol olmuştur.[3]

XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğunun egemenliği altına giren Nusayriler Lazkiye ve özelde Cebel-i Nusayriye`de olmak üzere Antakya ve Çukurova bölgelerinde yaşıyorlardı.[4] XIX. yüzyıla gelindiğinde ise, aşiretler halinde bulundukları Lazkiye bölgesinde Nusayriler geçim imkânlarının sınırlı olması sebebiyle baskın, yağma ve eşkiyalık hareketlerine girişiyorlardı. Bu eylemleri ise onları sık sık devletle karşı karşıya getirmekteydi.[5]

XIX. yüzyıl aynı zamanda Batılı misyonerlerin Osmanlı topraklarındaki faaliyetlerini yaygınlaştırdıkları bir dönem olmuştur. Bunlardan özellikle Amerikan misyonerleri, İmparatorluk topraklarında en faal çalışan kesim olmuştur. Amerikan misyonerleri, Nusayriler arasında da Protestanlaştırma çalışmalarına girişmiş ve bunun paralelinde onları daha yakından tanımak, münasebetlerini güçlendirmek amacıyla aralarında bulunmuşlardır. Misyonerler özellikle devletin ihmal ettiği eğitim, sağlık gibi alanlarda

---

[3] Bakınız, Ahmet El- Katîb, *Şia`da Siyasal Düşüncenin Gelişimi,* Şûrâ`dan Velâyt-i Fakîhe, Kitâbiyat, Ankara 2005, s. 173; Ethem Ruhi Fığlalı (a), *İmâmiye Şîası, (Caferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişimi ve Görüşleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1984, s. 224; Matti Moosa, *Extremist Shiites, The Ghulat Sects,* Syracuse University Press, Newyork 1988, s. 410-412.

[4] Ali Sinan Bilgili, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrileri (19-20.Yüzyıl)"*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 54. Sayı, Ankara 2010, s. 52; Mehmet Dönmez, "Hatay Aleviliğinde İnanç Önderlerinin İbadeti İdrak Ediş Tarzları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 54. Sayı, Ankara 2010, s. 215.

[5] Dick Douwes (a), "Knowledge And Oppression; The Nusayriyya İn The Late Ottoman Period", Convegno Sul Tema La Shi`a Nell`İmpero Ottomano (Roma, 15 Aprile 1991), Accademia Nazionale Dei Lincei Fondazione Leone Caetani 25, Estratto, Roma 1993, 149-169, s. 159-160; Dick Douwes (b), "Şiddetin Yeniden Örgütlenmesi: Osmanlı Suriye`sinde Geleneksel ve Zorunlu Askerlik*", Devletin Silâhlanması, Ortadoğu`da ve Orta Asya`da Zorunlu Askerlik (1775-1925),* Derleyen: Erik Jan Zürcher, Çeviren: M. Tanju Akad, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 132-139.

imkânlar sağlayarak Nusayrileri taraflarına çekmeye çalışıyorlardı. [6] Osmanlı İmparatorluğu ise bu dönemde, egemenlik hakları açısından tehdit olarak görmeye başladığı misyoner çalışmalarını engellemeye çalışmıştır. Bunu yaparken, Osmanlı İmparatorluğu II. Abdülhamit döneminden itibaren gelişen yeni İslamcılık siyaseti paralelinde diğer mezhebi kesimler gibi Nusayrilerle de yeni ilişkiler geliştirmeye başlamıştı. Ancak devletin bu yeni siyaseti, Osmanlı`nın özellikle Şii kesimlere karşı geleneksel tutumundan farklı olmaktaydı. II. Abdülhamit`in bu yeni siyaseti, XIX. yüzyılın sonlarında yaşanan siyasi gelişmeler bağlamında düşünülerek heretik olarak görülen özellikle Şii-Batıni cemaatlerle diyalog geliştirme ve bağları güçlendirme süreci olarak somutlaşıyordu. Bu sürecin ulaşması gerektiği düşünülen nihai yer bu kesimlerin Sünni İslam`ı benimsemeleri olmaktaydı.[7]

Buna karşın, gerek Batılı misyonerlerin, gerekse alternatif olarak devletin geliştirdiği yeni yaklaşıma Nusayriler takiyye ile karşılık vermek istemiştir. Ancak bu defa Nusayriler bu tutumu sadece kendi inanç ve kimliklerini korumak için değil, aynı zamanda yaşam şartlarını iyileştirmek ve yeni imkânlar sağlamak amacıyla da göstermeye çalışmışlardır. Böylece Misyonerlerin vaatleri kadar bu vaatlere alternatif olarak devletin de kendilerine karşı geliştirdiği yeni siyasetin yarattığı imkânları kendi lehlerinde değerlendirmek isteyen Nusayriler, takiyyeye başvurma yoluna gitmişlerdir.[8]

Nusayrilerin gizlilik prensibi ve takiyyenin ve bunların paralelinde geliştirilen tutum ve eylemler yaptığımız bu çalışmanın temel problematiğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Nusayriler neden gizliliğe ihtiyaç duymuşlar ve farklı görünmeye çalışmışlardır? Böyle bir yola başvurmalarının sonuçları ne olmuştur? Başvurulan bu önlemlerin inanç esasları içerisinde meşruiyet kaynağı ne olmuştur? Alınan önlemler paralelinde kadının

---

[6] Uygur Kocabaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu`daki Amerika, 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu`ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, Arba Yayınları, İstanbul 1991, s. 14-15; Yvette Talhamy (c), “American Protestant Missionary Activity among the Nusayris (Alewis)in Syria in the Nineteenth Century”, *Middle Eastern Studies,* Vol.47, No.2, March 2011, s. 216-225.

[7] BA, MV 48-32; BA, MV 55-15; BA, YPRK. UM 19-70; Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Çeviren: Gül Çağlalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 57-58.

[8] Yvette Talhamy (c), *a.g.m,* s. 232; Tord Olsson, *a.g.m,* s.252-53.

inanç anlayışlarındaki konumu nasıl şekillenmiştir?, gibi sorularlar çerçevesi içerisinde de konuya açıklık getirmeye çalıştığımızı söyleyebiliriz.

Ayrıca, Osmanlı`nın XIX. yüzyılın sonlarına doğru geliştirdiği yeni Nusayri politikasının ortaya çıkışı, işleyiş tarzı ve sonuçları yaptığımız çalışmanın temel problematiklerinden de birisi olmuştur. Burada, Osmanlı`nın II. Abdülhamit döneminden itibaren ortaya çıkan yeni politikasının paralelinde devletin Nusayrilere olan yaklaşımının niteliği ve amaçları üzerinde yapılacak değerlendirme önemlidir. Bu konuda öncelikle sorulacak soru, Osmanlı`nın, Nusayrilerin eski inançlarını devam ettirdiklerini biliyor olmasına karşı bu durumu "görmezlikten gelip gelmemesiyle" ilgili olabilir. Yaptığımız çalışmada bu duruma açıklık getirmeye çalıştık.

B- KAYNAKLAR

Nusayrilerin gizli inanç anlayışları ve kapalı toplum yapısı, onlar hakkında çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için kısıtlayıcı bir faktör oluşturmaktadır. Böyle bir durum, yukarıda belirtildiği gibi, Nusayrileri hakkında erken dönemlerden itibaren spekülatif iddiaların ileri sürülmesine ortam hazırladığı gibi[9]; ayrıca onların başta inançları anlayışları olmak üzere, toplumsal ve kültürel yapıları hakkında yapılabilecek araştırma imkanlarını da daraltmıştır.[10]

Nusayrilerin asırlar boyunca gizli kalmış olan batıni inanç esasları, 1863 yılında ilk defa Nusayrilerin dışında yayılmaya başlamıştı. Bir Nusayri dönmesi olan Süleyman Üzenî 1863 yılında Beyrut`ta Hristiyanların desteğiyle *Kitâb el Bâkûra es-Süleymâniyye fî*

[9] Fatımi Veziri Hamza Bin Ali tarafından yazılmış *Risalet ed-damiğa Li-l Fasık* ile En-Nevbahti`nin *Fıraku`ş- Şia* adlı kitabı bu konuda örnek olarak gösterilir. Ayrıntılı olarak bakınız, Ömer Uluçay, *Arap Aleviliği, Nusayrilik (Araştırma - İnceleme)*, Hakan Ofset, Adana 1996, s. 19; Ayrıca bakınız, Engin Sertel, *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler*, Ütopya Yayınevi, s. 159.

[10] Tord Olsson, *a.g.m,* s. 254.

Keşfi Esrâr-ı Diyânet en- Nusayriyye adlı kitabı yayınlar.* Nusayrilerin batıni inanç esasları hakkında bilgi veren bu kitaba ayrıca onların batıni inanç ve ibadet esaslarının da yazılı olduğu *Kitabü`l Mecmu*`u da dahil etmiştir.[11]

Süleyman Üzenî`nin bahsettiğimiz kitabında bulunan "Kitabü`l Mecmu" daha sonra, E. Edward Salisbury tarafından Arapça'dan İngilizce'ye çevrilmiştir. Yine Fransız René Dussaud, Suriye`de Arkeoloji araştırmalarını yürüttüğü sırada yanında Nusayri işçi çalıştırırken Nusayriliği tanımış ve Fransa`ya dönüşünde 1900 yılında *Histoire et Religion des Nosairis* eserini hazırlamıştır. Dussaud, bu eserinin son kısmında da *Kitabü`l Mecmu*`un Arapça`dan Frasızca`ya çevirisini yapmıştır. Türkiye`de ise Ahmet Turan bu metni Salisbury ve Dussaud ile karşılaştırma yaparak Türkçeye çevirmiştir.[12] Biz bu kaynağı, Ahmet Turan, René Dussaud, Abdülhamid Sinanoğlu ve yine İnan Keser`den karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz.[13]

Nusayrilerin XIX. yüzyıldaki durumları üzerine yaptığımız bu araştırmada, Osmanlı resmi kayıtları ve dönemin bürokratlarının hazırladıkları raporlardan yani genel olarak arşiv belgeleri yararlandığımız en önemli kaynaklar olmuştur. Nusayrilerin bu dönemde öncelikle devletle ve yüzyılın sonlarına doğru misyonerle sıklaşan münasebetlerinin yanında onların sosyo-ekonomik durumları açısından da önemli bilgiler sunmaktadır. Bu belgeler, padişah Hatt-ı Hümayunları yanında ayrıca İradeler, Ayniyat Defteri, Meclis-i Vala, Sadaret, Maarif, Dahîliye Nezareti ve Bâb-ı Ali Evrak Odası kalemlerinden çıkmış belgelerle Yıldız arşiv koleksiyonuna ait evrak ve raporlardan oluşmaktadır. Yüzyılın başlarından itibaren artmaya başlayan resmi belgeler, yüzyılın son çeyreğine kadar özellikle Nusayri eşkıyalık hareketleri, isyan ve vergilerini

---

* Bu kitap, Abdülhamid Sinanoğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bakınız, Abdülhamid Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç ünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Batınîlik Örneği),* Esra Yayınları, Konya 1997.

[11] Süleyman Üzenî, önce bir Nusayri iken daha sonraları din değiştirip Hristiyanlığın Protestanlık mezhebine dahil olmuştur. Ancak Nusayrilerin gizli inanç esaslarını ifşa ettiği için Tarsus`ta öldürülmüştür. Bakınız, René Dussaud, *Histoire et Religions des Nosairis*, Paris 1900, s. XIV; Ahmet Turan, *İslam Mezhepleri Tarihi İslam`da Siyasi Düşüncenin Oluşumu*, Sidre Yayınları, Samsun 2000, s. 6.

[12] René Dussaud, *a.g.e,* s. 161-79; Ahmet Turan, *a.g.e,* s. 6-7.

[13] René Dussaud, *a.g.e,* s. 161-179; Ahmet Turan (b), *a.g.m,* s. 6-7; Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e,* s. 93-127; İnan Keser (b), *Nusayrilik, Arap Aleviliği,* Karahan Kitabevi, Adana 2008, s. 74-89.

ödememesiyle ilgili olmaktaydı. Ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru devletin Nusayrilere olan bakışının değişmesine paralel olarak bu durum resmi kayıtlara da kendini yansıtmaya başlamıştır. Bu açıdan düşündüğümüzde, Yıldız arşivinin dışında kalan belgeler XIX. yüzyılın farklı dönemlerinde tutulmuş kayıtları kapsamasından dolayı, işlediği konular itibariyle çeşitlilik göstermektedir. Bu belgeler yukarıda değindiğimiz gibi, Nusayri isyanları, vergi ödeme ve askere alınmaları konusunda gösterdikleri muhalefet gibi, son dönemlerde dikkat çeken Misyoner faaliyetleri ve buna karşın devletin aldığı önlemleri de işleyen geniş bir kapsamı içermektedir. Yıldız arşiv belgelerinin içerdiği konuların ise daha dar bir kapsama sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu belgeler, Nusayriler arasında yaygınlaşan misyoner faaliyetlerini ve buna karşın devletin yeni İslamcılık politikası paralelinde bu ahaliyle kurulan yeni münasebetleri ve yapılan çalışmaları işlemektedir. Özellikle II. Abdülhamit`e sunulmak üzere hazırlanmış raporlar Yıldız arşivinden faydalandığımız en önemli belgelerdir. Bunun yanında, bu belgelerin resmi devlet kayıtları olması göz önünde bulundurulursa, özellikle XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bunların Nusayriler hakkında sunduğu bilgiler konusunda ihtiyatlı davranmak gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü bu belgeler ve özellikle bürokratların hazırlamış olduğu raporlar, dönemin resmi devlet politikası paralelinde hazırlanmışlardır.

Diğer taraftan, Nusayrilerle ilgili tutulmuş dönemin resmi kayıtlarını kullanarak ve önemli olmakla beraber bu konuda çalışma yapmış bazı araştırmacıların yaptıkları çıkarımlarda dikkati çeken bir husus olduğunu söyleyebiliriz. Dönemin resmi kayıtları olan arşiv belgelerini işlemekten hareketle ve ayrıca Nusayrilerin de böyle bir talepte bulunmalarından dolayı, bu araştırmacılar, onların "sünnileştiği" sonucuna ulaşmaktadırlar.[14] Ancak arşiv belgelerinin bu konuda mevcut olan verilerinden hareketle bu sonuca ulaşmanın yanıltıcı olabileceğini düşünebiliriz. Çünkü Nusayrilerin sahip olduğu karakteristik özellikler, dış kesimlere karşı olan tutumlar ve her şeyden evvel kapalı toplum yapısı gibi unsurların bir araya gelmesi sonucunda oluşan görüntü, durumun çok daha farklı ve karmaşık olduğunu göstermektedir.

[14] Bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 107; Uğur Akbulut, *a.g.m*, s. 123; Naim Ürkmez – Aydın Efe, *a.g.m*, s. 134.

Muhakkak ki devletin bu politikası ve uygulamaları sonucunda bu ahali arasında mezhep değiştirmiş kişiler ya da gruplar olmuş olabilir. [15] Ancak genel olarak, Nusayrilerin kendi inançlarını koruduklarının en iyi göstergesi, bugün halen inanç ve kültürlerine bağlı bir inanç cemaati olarak var olmalarıdır. Öyle ki daha önce ele aldığımız gibi, Turan`ın Nusayrilerin II. Abdülhamid zamanında kendileri için açılan camilere gitmeyip sadece Müslüman göründüklerine dair olan iddiasını ithamkar bir üslupla ileri sürmesine karşın, bu iddiasını Nusayrilerin "takiyye yapma" durumları açısından değerlendirilebilir.[16] Bu konuyu daha sonra ayrıntılı olarak "takiyye" başlığı altında ele alacağız.

Osmanlı arşiv belgelerinin yanında aynı yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren Nusayriler arasında yaşamış ve daha çok misyonerlik görevinde bulunan Batılıların vermiş oldukları bilgilerden de istifade etmeye çalıştık. Bunlardan öncelikle bahsedeceğimiz kişi W.F. Ainsworthdur. W.F. Ainsworth, 1842`de Londra`da *The Ansarians (The "Assassins" of The Crusaders)* adlı makaleyi hazırlamıştır. Bu makale ayrıntılı olmasa da yüzyılın ilk dönemlerinde yazılmış olması açısından önemlidir.[17] Bir diğer kişi, 1850`de Lazkiye`de bulunmuş İngiliz misyoner Frederick Walpole`un, *Ansayrii (or Assassins)* başlığıyla hazırlamış olduğu üç ciltlik eseridir. Bu eserin son cildinde Walpole, özellikle Nusayrilerin sosyal hayatı hakkında dikkat çekici bilgiler

---

[15] Daha sonra da bahsedeceğimiz gibi, Lazkiye Mutasarrıfı Ziya`nın Sadarete gönderdiği 9 Mayıs 1306 (21 Mayıs 1890) tarihli yazıda, Markab Kazasının yanında ve Lazkiye`nin sahil köylerinde bulunan on beş bin kadar Nusayrinin Sünni-Hanefi Mezhebine girdiklerini bildirir. Üstelik pek çok Nusayri ileri geleninin bizzat yanına gelerek mezhep değiştirme arzusunda oldukları bildirilir. BA, İ.MMS 113-4821; Yine 7 Şevval 1307 (25 Mayıs 1890) tarihli bir belgede, Lazkiye Nusayrilerinden on beş bin kadarı ile Markab kazasından kırk bin kadar Nusayrinin İslami akideleri kabul ettiklerine dair beyanda bulundukları ve bu sebeple lüzum olan mesacidin inşaası hususunda Padişah tarafından emir verildiği belirtilir. İ.DH 1182-92449 7; benzer durum 11 Şevval 1307 (31Mayıs 1890) tarihli bir belgede de belirtilir. İ.DH 1182-92451; Karşılaştırma için bakınız, Uğur Akbulut, *a.g.m*, s. 119-120; Ancak diğer taraftan belgeler Nusayrilerin aslında eski inançlarını koruduklarını ve bunu gizlemeye çalıştıklarını da yansıtmaktadır. Misal olarak, Şura-yı Devlet`in 1 Cemaziyelahir 1309 (2 Ocak 1892) tarihli mazbatasında, kendi aralarında ve gizli olarak icra ettikleri ayin ve inançlarının İslam`ın reddi anlamına gelmediği belirtilir. BA, İ.MMS 130- 5563.

[16] Ahmet Turan, *a.g.e*, s. 176.

[17] Bakınız, W.F. Ainsworth, "The Ansarians (The "Assassins" of The Crusaders)", *Ainsworth`s Magazine: A Miscellany of Romance, General Literature and Art,* Edited by William Harrison Ainsworth, İllustrated by George Cruikshank, Vol. III, London 1842, *s.* 532-535.

verir.[18] Walpole`dan sonra Lazkiye`ye gelmiş olan İngiliz Misyoner Samuel Lyde`nin 1860 tarihinde hazırladığı, *Asian Mystery, Illustrated in The History, Religion and Present State of The Ansaireeh or Nusairis of Syria* adlı eseridir. Lyde bu çalışmasında Nusayrilerin batıni inançları, ibadet ve ritüelleri gibi siyasi ve sosyal durumları hakkında çok ayrıntılı bilgiler sunar. Lyde`den kısa bir süre sonra çok uzun bir zaman Nusayriler arasında bulunmuş olan Amerikalı Misyoner Henry Harris Jessup 1873 tarihinde hazırladığı *The Arab Women* adlı eserinde sadece Nusayriler değil bölgedeki diğer yerel ahalinin sosyal yaşamları hakkında da bilgi verir. Yine Jessup`un 1910 yılında hazırladığı *Fifty-Tree Years in Syria* adlı eseri de önemli önemlidir.[19] Ayrıca Amerikan Misyonerleri tarafından tutulmuş raporların Nusayrilerle ilgili kısımları da çalışmamız açısından destekleyici olmuştur.[20] Az önce bahsettiğimiz gibi, Fransız René Dussaud`un 1900 yılında hazırlamış olduğu ve Nusayriler üzerindeki tek monografi çalışması olan *Histoire et Religion des Nosairis* adlı çalışması da önemli bir kaynak eserdir.[21] XIX. yüzyılın başlarında hazırlanmış olan İngiliz Misyoner Bernard H. Springet`in *Secret Sects of Syria and the Lebanon* adlı çalışması da yararlanılan eserlerden birisi olmuştur. Springett de bu çalışmasında Nusayri inanç ve ibadetleri konusunda yukarıda zikrettiğimiz Batılı çalışmacılara benzer bilgiler sunmaktadır.[22] Bunların dışında, Suriye`de yaşanan siyasi gelişmeler konusunda da Colonel Churchill`in 1862 yılında hazırladığı *The Druzes And The Maronites Under The Turkhish Rule From 1840 To 1860* adlı çalışması gibi eserlerden de istifade edilmiştir.

---

[18] Bakınız, Frederick Walpole, *The Ansayrii (or Assassins), with Travels in the Further East, in 1850-51*, İncluding A Visit Nineveh, Volume III, London 1851.

[19] Bakınız, Henry Harris Jessup, (a), The *Arab Women*, by C. S. Robinson, İsaac Riley, Dodd& Mead, Newyork 1873; Henry Harris Jessup, (b), *Fifty – Tree Years in Syria*, Volume I, Fleming H. Revell Company, World Public Library Association, Newyork 1910.

[20] Bakınız, T.P. Stevenson – Samuel O. Wylie, "Report of The Board of Foreign Missions", *The Reformed Presbiterian and Convenanter,* Editees and Proprietors: Thomas Sproull, John W. Sproull, Combine Series, Vol. VIII, Pittsburgh: Printed by Bakewell and Morthens, No 71, Grentstreet 1870, s. 213-218; Ayrıca muhtelif misyoner raporları ve mektupları için bakınız, Herald Of Missionnews - The Messengers Of The Churches, R.M. Sommerville Editor, Newyork 1889, s. 28-30, 114-116, 150-151, 153-154, 165-167.

[21] Bakınız, René Dussaud, *Histoire et Religions des Nosairis*, Paris 1900.

[22] Bakınız, Bernard H. Springet, *Secret Sects of Syria and the Lebanon*, George Allen & Unwin Ltd, London 1922.

Nusayri asıllı olan Et-Tavil`in yazdığı *Tarihü`l Aleviyyun* adlı kitabı da Nusayriler üzerine çalışma yapmak isteyenler için önemli bir başvuru eserleri olması itibariyle, bizim de bu çalışmada faydalandığımız kaynaklardan birisi olmuştur. Fakat et-Tavil`in istifade ettiği kaynakları göstermemesi araştırmacıların bu eserde verilen bilgiler konusunda ihtiyatlı davranmalarına sebep olmaktadır. Et-Tavil`in sahip olduğu mensubiyet duygusu, onun bazı iddialarda manipülatif bir tutum içerisine girmesine etki etmiştir. Mesela, Nusayrilerin kökeni konusunda ileri sürdüğü iddia bunun bir örneğidir. Nusayrilerin kökenini, Suriye`deki İslam fetihleri sırasında bölgeye destek için gelen "Ensar" kesimine bağlamasına dair iddiasını *"daha cazip"* bir köken bağı kurmak istemesi niyetiyle ileri sürmüş olabileceğini söyleyebiliriz. [23] Et-Tavil; kaynak göstermeden ileri sürdüğü bazı iddialarda oluşabilecek şüpheye karşın az önce de belirttildiği gibi, özellikle XIX. yüzyıl ve XX. asrın ilk dönemlerinde Nusayriler üzerine araştırma yapanların başvuracağı en önemli kaynaklardandır. Onun, özellikle Nusayrileri teşkil eden aşiretler hakkında verdiği bilgiler, Lyde ve Massignon ile karşılaştırma yapılması açından önemli bir değer taşımaktadır.

C- MODERN ARAŞTIRMALAR

Konuyla ilgili olarak yapılan akademik çalışmaların birbirinden ayrılması gerektiğini düşünmekteyiz. Batılıların yapmış olduğu çalışmaların yanında yakın zamanda Türkiye`de de yapılmış ve bilhassa alan çalışmasına dayalı olan araştırmacıların bilimsel değerinin yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Batılılar arasında başta Massignon[24] olmak üzere, Matti Moosa[25], Dick Douwes[26], Tord Olsson[27], Yaron Friedman[28], Yvette

---

[23] Muhammed Emîn Ğalib Et-Tavîl, *Nusayriler Tarihi*, Çeviren: İsmail Özdemir, Karahan Kitabevi, Adana 2010, s. 59-60.

[24] Bakınız, Louis Massignon, "Nusayriler", *MEB İA*, 9. Cilt, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. 365-370.

[25] Bakınız, Matti Moosa, *Extremist Shiites, The Ghulat Sects,* Syracuse University Press, Newyork 1988.

[26] Bakınız, Dick Douwes (a), "Knowledge And Oppression; The Nusayriyya İn The Late Ottoman Period", *Accademia Nazionale Dei Lincei*, Convegno Sul Tema La Shi`a Nell`İmpero Ottomano (Roma, 15 Aprile 1991), Fondazione Leone Caetani 25, Estratto, Roma 1993, s. 149-

Talhamy[29] öncelikle akla gelen isimlerdir. Bunlardan özellikle, Süleyman Adananin`nin Nusayri yaratılış teorisi konusunda verdiği bilgileri, Ahmet Turan`ın benzer konuda sunduklarıyla karşılaştırmalı olarak inceleyerek sunan Tord Olsson önemlidir. Yine ortak bir çalışma ürünü olan Aryeh Kofsky ve M. Meir Bar – Asher`in bir Nusayri risalesi üzerine yaptıkları inceleme de dikkatimizi çekmiştir.[30] Ayrıca Nusayrilerin XIX. yüzyıl siyasi tarihleri üzerine araştırma yapan Dick Douwes ve Yvette Talhamy`in çalışmaları, incelediğimiz önemli akademik ürünler olmuştur. Türkiye`de ise Hüseyin Türk, Engin Sertel ve İnan Keser gibi araştırmacıların Nusayrilerle ilgili olarak yaptıkları sosyolojik ve antropolojik çalışmalar yapmış araştırmacılar da dikkate değerdir. Bu çalışmalar, Nusayri inanç akideleri ve ritüelleri yanında yakın dönemdeki sosyal durumları açısından da önemli bilgiler verir.[31] Az önce de belirttiğimiz gibi, İnan Keser`in *Kitab-ı Mecmu*`da geçen sureleri sunduğu çalışmasında diğer kaynaklarla karşılaştırma yoluna giderek yaptığımız inceleme açısından önemli bir değer

---

169; Dick Douwes (b), "Şiddetin Yeniden Örgütlenmesi: Osmanlı Suriye`sinde Geleneksel ve Zorunlu Askerlik", *Devletin Silâhlanması, Ortadoğu`da ve Orta Asya`da Zorunlu Askerlik (1775-1925),* Derleyen: Erik Jan Zürcher, Çeviren: M. Tanju Akad, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 123-143.

[27] Tord Olsson, "Dağlıların ve Şehirlilerin 'İrfan'ı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi", *Alevi Kimliği*, Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çeviri: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1999.

[28] Bakınız, Yaron Friedman, "Al- Husayn ibn Hamdân al- Khasîbî, A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî - `Alawite Sect", *Studia İslamica,* No. 93, 2001, s. 91-112.

[29] Bakınız, Yvette Talhamy (a), "The Nusayri Leader İsma`il Khayr Bey and Ottomans (1854-58)", *Middle Eastern Studies,* 44: 6, November 2008, s. 895-908; Yvette Talhamy (b), "The Fetwas and the Nusayri/Alawis of Syria", *Middle Eastern Studies,* Vol. 46, No. 2 March 2010, s.175-194; Yvette Talhamy (c), "American Protestant Missionary Activity among the Nusayris (Alawis)in Syria in the Nineteenth Century", *Middle Eastern Studies*, Vol.47, No.2, March 2011, s. 215-236; Yvette Talhamy (d), "Conscription among the Nusayris ('Alawis) in the Nineteenth Century", *British Journal of Middle Eastern Studies,* 38: 01, April 2011, s. 23-40

[30] Bakınız, Aryeh Kofsky ve M. Meir Bar – Asher, "Ali b. Ebî Tâlib`in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risaleye Göre Nusayrî Üçlemesi", *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali,* Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 137-172.

[31] Bakınız, İnan Keser (a), *Kent, Cemaat, Etnisite, Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusallık*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2008; İnan Keser (b), *Nusayrilik, Arap Aleviliği,* Karahan Kitabevi Yayınları, Adana 2008; Hüseyin Türk (a), *Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır İnancı*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2002; Hüseyin Türk (b), *Anadolu`nun Gizli İnancı Nusayrilik, İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005; Engin Sertel, *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2005.

taşımaktadır.[32] Bunun yanında, Osmanlı resmi belgelerinin incelenmesinden hareketle çalışma yapmış olan A. Sinan Bilgili[33], Selahattin Tozlu[34], Uğur Akbulut[35] gibi araştırmacıların da bize sundukları, karşılaştırma yapma imkanı sağlamalarından dolayı yararlı ve önemli olmuştur. Diğer taraftan, Nusayriler hakkında çalışmalar yapmış Ömer Uluçay ve İsmail Onarlı`nın[36] da eserleri dikkate değerdir. Bilhassa Ömer Uluçay *Arap Aleviliği, Nusayrilik (Araştırma - İnceleme)* adlı kitabında Nusayriler üzerine yapılmış çalışmaların derlemesini sunması açısından önemlidir.[37] Öyle ki, Nusayriler konusunda kaynak analizi ve eleştirisi yapmak isteyen bir araştırmacının bu kitapla, konuya başlangıç yapabileceğini söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, Türkiye`de özellikle İlahiyat Fakültelerindeki bazı araştırmacıların Nusayriler hakkında yaptığı çalışmalar üzerinde durulması gerekir. Konuya Sünni İslam penceresinden bakan bu araştırmacılar, İslam inancını farklı şekilde yaşayan Nusayrileri bu perspektiften hareketle değerlendirmeye çalışmışlardır. Kendi inanç anlayışlarının belirlediği ölçütlerinden hareketle yaptıkları araştırma eserlerinde, bilimsel yaklaşım ve analize uygun olmayıp daha çok ithamkar üslupla verilmiş pek çok örnek bulunmaktadır. Bilinçli ya da farkında olmadan ortaya çıkmış bu yaklaşım Bülent Somay`ın bahsettiği *"yaratılmış öteki üzerine öznel olarak yapılmış incelemelerin ve ileri sürülen iddiaların nesnel olduğunu göstermeye"* benzer bir durum ortaya çıkmaktadır.[38] Bu kesimlerin yaptıkları çalışmalarda, Nusayrilerin sahip olduğu batıni İslam anlayışı üzerine, Sünni İslam perspektifinden hareketle yaptıkları çalışmalardaki

---

[32] Bakınız, İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 74-89.

[33] Bakınız, A. Sinan Bilgili, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin Nusayrileri (19-20. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 54. Sayı, Ankara 2010

[34] Bakınız, Selahattin Tozlu, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrileri (19. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010.

[35] Bakınız, Uğur Akbulut, "Osmanlı Belgelerinde Lazkiye Nusayrileri (19. Yüzyıl*)", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010; Ayrıca bakınız, Naim Ürkmez – Aydın Efe, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler Hakkında Genel Bilgiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010.

[36] İsmail Onarlı, Arap Aleviliği (Nusayriler), Etik Yayınları İstanbul 2006

[37] Bakınız, Ömer Uluçay, *Arap Aleviliği, Nusayrilik (Araştırma - İnceleme),* Hakan Ofset, Adana 1996.

[38] Bülent Somay, *Tarihin Bilinçdışı, Popüler Kültür Üzerine Denemeler*, Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 32-33.

yaklaşımları "ötekileştirici" olmuştur. Bunun sonucunda Nusayrilerin üstü kapalı olarak *"sapkın ve din-dışı"* olduklarına dair bir izlenim yaratmışlardır. [39] Örnek olarak, Nusayrilerin farklı inanç ve kültür örüntülerinden etkilenmesiyle ve eklektik yapısıyla ilgili olan bilgiyi sunma tarzları ve kullandıkları üslup, daha çok onların İslam-dışı, sapkın olmalarıyla ilgili bir neticeye ulaşma sonucunu ortaya çıkarmaktadır.[40]

Vereceğimiz diğer bir örnek ise Turan`ın benzer şekilde ileri sürdükleriyle ilgilidir. Turan'ın, *İslam Mezhepleri Tarihi* adlı kitabında Nusayrileri tanıtma tarzı, karmaşık olduğu gibi bazen teşhirci bazen de tahkir derecesine kadar varır. Yaptığı bu tanıtımda, Nusayrilerin çok riyakar olduklarını, ticarette hile ve dalavereyi çok yaptıklarını belirtir. Üstelik Turan`a göre, Nusayrilerin diğer Müslümanları Gayrı Müslimlere tercih ettiklerine dair kanaat de yanlıştır. Buradan hareketle Turan, Nusayrileri İslam Ümmetinin dışında gösteren bir kapı aralamıştır. Ancak onun bu negatif Nusayri algısı içinde deyim yerindeyse küçük ve müspet bir oda açmıştır: Nusayriler, bütün bu *"kusurlarının*" yanında sabırlı, alçakgönüllü ve çalışkandırlar.[41]

Turan`ın XIX. yüzyılın sonlarına doğru yaşanan gelişmelerden hareketle ileri sürdüğü iddia da dikkat çekicidir. Ona göre, II. Abdülhamit, Nusayri beldelerinde camiler açmış, fakat Nusayriler bu camilere girmemiş ve sapık inançlarını sürdürmeye devam etmişlerdi. Görüldüğü üzere Turan, Nusayrilerden akademik yaklaşım ve üslupla değil, hissi ve spekülatif bir tarzda bahseder. Bu çerçevede makul bir akademik yorum veya

---

[39] İnan Keser, özellikle İlahiyat Fakültelerinde var olduğunu düşündüğü bu anlayışı, buradaki "kamusal söylemin" dışındaki "gizli söyleme" bağlar. Ona göre bu söylem, ülke sathında Ortodoks İslam anlayışına uygun insanlar yetiştirme misyonunu üstlenirken, aynı zamanda kendini Sünni İslam`a bağlı görenleri öteki üzerinden tanımlama işlevini yerine getirmektedir. İnan Keser (a), *a.g.e,* s. 31-33.

[40] Bakınız, Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhapleri,* Selçuk Yayınları, Ankara 1991, s. 192; İ. Agah Çubuklu, "Nusayriler", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt. XVII, Ankara 1969, s. 52-53; Ahmet Turan, *a.g.e*, s. 176-77; Keser`e göre kullandıkları üslup, okuyuculara Nusayrilere karşı "tetikte olma" şeklinde bir uyarma izlenimi yaratmaktadır. Ayrıntılı olarak bakınız, İnan Keser, *a.g.e*, s. 24; Mısır asıllı ilahiyatçı Ebu Zehra`nın Nusayriler hakkında ileri sürdüğü iddialar çok daha radikal bir tutumun göstergesi olmaktadır. Müslüman kesimden ötekileştiren bir üslupla Nusayrilerden bahseden Ebu Zehra, kaynak göstermeden ileri sürdüğü iddialarla düşüncelerini pekiştirmeye çalışmıştır. Nusayrileri "Haşşaşîn" olarak tanımlayan Ebu Zehra buradan hareketle onların Haçlı ve Moğollarla ittifakta bulunup Müslümanlara karşı tutum sergilediklerini ileri sürer. Sonuç olarak ta onların sapkın olduklarına işaret eder. Bakınız, Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, Çeviren: Sıbğatullah Kaya, Çelik Yayınevi, İstanbul 2011, s. 69-70.

[41] Ahmet Turan (a), *a.g.e,* s. 185-186.

değerlendirmenin, Nusayriliği iyi tanıyıp sahip olunan değer yargılarından uzak bir perspektiften hareketle yapılması gerektiğini belirtmek gerekir. Oysa Turan, bu durumu ifade etme tarzı ile Nusayrilerin sergilemiş olduğu bu tutumlardan daha farklı anlamlar çıkarmaya çalışmıştır.[42]

Bunun yanında, konuyla ilgili kaynakların kısıtlı ve hatta bu kaynakların daha çok Nusayrilerin aleyhinde hazırlanmış olması, bu araştırmacıların bazen de Nusayrilerle ilgili olmayan iddiaları da ileri sürdüğünü göstermektedir. Bu açıdan gösterilebilecek en dikkate değer örneklerden birisi Nusayriliğin inanç kollarıyla ilgili verdikleri bilgide görülmektedir. Aynı inanç kolunun farklı şekilde ifade edilmesi olan "Şimaliye" ile "Haydarilik" bu çalışmacılar tarafından birbirinden ayrı inanç kollarını temsil ettikleri düşünülmüş ve bu halde belirtilmiştir.[43] Yine, Nusayrilerin ibadetleri esnasında şarap içtikleri ve şaraba kutsiyet yükledikleriyle ilgili iddiayı ileri sürdükleri de görülmektedir.[44] Esasında Misyonerler tarafından ileri sürülen bu iddia, Nusayrilerin Hıristiyan kökenden geldiklerini ve bunun etkilerini göstermekle ilgilidir.[45] Şarapla ilgili ileri sürülen bu iddiayı daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağız.

Benzer şekilde, Çağatay ve Turan`ın Nusayri kadınları üzerine ileri sürdükleri iddiaların sosyal bilimler metodolojisi açısından üzerinde durulması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu çalışmacılar, Süleyman Üzenî`ye dayanarak Nusayri inancında kadınların düşünülen konumuyla, onların sosyal yaşamdaki durumları arasında bağlantı kurmaya çalışmışlardır.[46] Buradan hareketle Turan, Nusayrilerin kadınların ruhları olmadığına inandıklarını belirtir. Buna dayanarak da *"kadınlar hor ve hakir görülmeye layık olup bu yüzden batıni inanç esaslarının kendilerine açıklanmadığı adi yaratıklardır",* şeklinde ifade eder.[47] Ancak Nusayri kadınının dini olarak belirlenmiş olduğu

---

[42] Ahmet Turan (a), *a.g.e,* s. 176; Engin Sertel, *a.g.e,* s. 162.

[43] Ethem Ruhi Fığlalı (b), *a.g.e*, s. 185; Neşet Çağatay – İ. Agah Çubuklu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1988, s. 72 ve Enver Behnan Şapolyo`dan aktaran Ömer Uluçay, *a.g.e,* s. 174.

[44] Neşet Çağatay – İ. Agah Çubuklu, *a.g.e*, s. 71; Ethem Ruhi Fığlalı, *a.g.e,* s. 187.

[45] Samuel Lyde, *Asian Mystery, İllustrated in The History, Religion and Present State of The Ansaireeh or Nusairis of Syria*, Printed by Spottiswoode and Co. New-Street Sqoare, London 1860, s. 155-58; Henry Harris Jessup (a), *a.g.e,* s. 35; Bernard H. Springett, *a.g.e,* s. 166.

[46] Neşet Çağatay – İ. Agah Çubuklu, *a.g.e,* s. 71; Ahmet Turan (a), *a.g.e,* s. 179.

[47] Ahmet Turan (a), *a.g.e,* s. 179.

düşünülen konumunun, sosyal alandaki yaşamını da olumsuz yönde etkilediğine dair bir sonuca ulaşılmasının yanıltıcı olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü gerekçelendirilerek ileri sürülmüş olan bu iddiaya dair bir dayanak bulunmamaktadır.[48]

Yukarıda ele aldığımız yaklaşım tarzının esasında tüm Heterodoks İslam anlayışına mensup kesimler üzerine yapılan çalışmalarda etkilerini gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu konuyu ele alan Ahmet Yaşar Ocak, "milliyetçi-muhafazakar" perspektiften hareketle çalışma yapan bazı araştırmacıların (ve özelde tarihçilerin) Sünni İslam anlayışının oluşturduğu mensubiyetin etkisiyle Heteredoks İslam anlayışından rahatsızlık duyduğunu ifade eder. Üstelik heterodoxy-heterodoxie teriminin *"dini sapkınlık"* anlamına karşılık gelen *heresy-hérésie* ile karıştırıldığını belirtir. Sünni İslam anlayışını merkeze alan bu anlayış sahipleri, heterodoks İslam`ı ana mecradan sapmış bir anlayış olarak değerlendirirler. Oluşan bu kanaatten hareketle heterodoks kesimler üzerine yapılmış çalışmalarda böyle bir algının önemli bir etkisi olmuştur.[49]

Nusayriler üzerine çalışma yapmış olan İnan Keser, Hüseyin Türk, Engin Sertel gibi araştırmacıların "kaynak analizleri" yapma ihtiyacı hissetmelerinin nedeni de yukarıda bahsettiğimiz durumla bağlantılı olmaktadır. Yapılan bu analizlerdeki temel vurgu, Nusayrilerin özellikle inanç anlayışları hakkında yapılmış çalışmalardaki yaklaşım tarzı ve metodolojik hatalar üzerine olmaktadır. Yapılan bu analizlerde, Nusayriler üzerine çalışma yapmış bazı araştırmacıların sahip oldukları düşünce ve inanç mensubiyetinin konuya yaklaşım tarzlarında görülen etkisini göstermeye çalışmışlardır.[50]

Değerlendirdiğimiz kaynaklar arasında Türkiye`de bulunan Nusayrilerin, Nusayri inanç önderleri tarafından yapılmış çalışmalar da olmuştur. Esasında bazı istisnalar dışında bilhassa Türkiye`deki Nusayriler 1990`lara kadar kendileri hakkında onları tanıtacak çalışmalar yapmamıştır. Ancak değişen şartlar dahilinde, Nusayri inanç önderleri sahip oldukları inanç anlayışlarını, tercihleri doğrultusunda ifade etmeye ve yazmaya

---

[48] İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 104-106; Engin Sertel, *a.g.e,* s. 77.

[49] Ahmet Yaşar Ocak (c), "Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm`ı Çalışmak yahut 'Arı Kovanına Çomak Sokmak'", *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam`ın Macerası, Makaleler-İncelemeler, Timaş Yayınları*, İstanbul 2010, s. 20-23.

[50] Bakınız, İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 9-35; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 159-171; Engin Sertel, *a.g.e,* s. 15-20.

başladılar. İnanç şeyhleri olan şahıslar tarafından yazılmaya başlanılan bu çalışmalar daha çok savunma amaçlı bir üslup ile hazırlanmıştır.[51] Yukarıda ele aldığımız gibi, kendi inanç kültürleri üzerinde yapılmış çalışmalarda sıkça karşılaşılan veya kabul etmedikleri iddialar karşısında kendilerini ve inanç anlayışlarını tanıtmaya ve anlatmaya çalışmışlardır. Mahmut Reyhani, Nasreddin Eskiocak ve Şerafettin Serin gibi inanç önderleri bu tür çalışma yapanların başında gelenlerdir.

Ancak inanç önderleri, yaptıkları çalışmalarda Nusayriliğin batıni inanç esasları hakkında doğrudan bilgi vermezler. Zahiri olan yani Caferiliğe bağlı bir inanç mezhebi olarak tanıtılan Nusayrilik hakkında daha farklı inançlarının olmadığını belirtirler. Açıkçası, inanç önderlerinin yaptığı bu çalışmalar, sahip oldukları batıni inanç esasları hakkında doğrudan bir bilgi vermemektedir. Batıni inanç esasları üzerindeki gizlilik prensibi, bu kaynaklardan ancak sınırlı oranda istifade etmemize sebep olmaktadır. İnanç önderleriyle yapılan görüşmelerde ya da kendi hazırladıkları çalışmalarda, kendilerinin Alevi olduklarını ve Caferi mezhebine bağlı bulunduklarını ifade edip bunun dışında herhangi bir mensubiyetlerinin veya inançlarının olmadığını vurgularlar. Ayrıca, yaptıkları çalışmalarda daha çok zahiri esaslara göre kendilerini tanıtırlar. Ancak Nusayri inanç önderleri batıni inanç anlayışını ifade etmekten ve buna işaret etmekten kaçınsalar da ele aldıkları konuları yorumlama ve yaklaşım tarzları, onların referans aldıkları batıni inanç esaslarına göre oluştuğunu göstermektedir.[52]

---

[51] İlyas Üzüm, “Türkiye`de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, İSAM, İstanbul 2000, s. 174-176.

[52] Bakınız, Şerafettin Serin, *Allah`ın Velileri Ehlibeyt`tir, Hz. Ali Velayetinde Alevi Nusayriler (b)*, Sezen Ofset, Adana 2005, s. 165-166,207,212,284,335,400-406; Şerafettin Serin (a), *Ehlibeyt Yolundaki Alevi Nusayrilerin İnancı*, Sezen Ofset, Adana 2004, s. 24-5,30; Nasreddin Eskiocak, Gerçek İnsanlık ve Din (a), Can Yayınları, İstanbul 2006, s. 21,51; Nasreddin Eskiocak *Yaratıcının Azameti ve Ku`an`daki Reankarnasyon (c)*, Can Yayınları, İstanbul 1998, s. 70, 73-76; Mahmut Reyhani, *Gölgesiz Işıklar- III, Mezhepte Aleviler (c)*, Can Yayınları, İstanbul 1997, s. 57-58; Naseddin Eskiocak (b), *İlk Alevi Kimdir ? (b)*, Can Yayınları, İstanbul 2007, s. 11,15, 42 ve yine bakınız, İlyas Üzüm, *a.g.m*, s. 180-184; Mehmet Dönmez, “Hatay Aleviliğinde İnanç Önderlerinin İbadeti İdrak Ediş Tarzları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 54. Sayı, Ankara 2010, s. 217-220.

1. BÖLÜM: NUSAYRİLİK: TARİH VE KİMLİK

1.1. NUSAYRİLİK NEDİR? VE NUSAYRİLER KİMLERDİR?

Nusayriler, daha sonra ayrıntılı olarak bahsedileceği gibi İmamiye Şiasından gelip kendine özgü batıni bir inanç anlayışı oluşturmuş olan dini bir cemaattir.[53] "Nusayri" kelimesinin nerden geldiği konusunda çeşitli iddialar ileri sürülmüştür. Bu iddialardan bazıları aslında aşağıda görüleceği gibi, belirli bir amaç doğrultusunda ortaya atılıyordu. Bu iddialardan bazılarının Nusayrilerin kökenleri üzerine gösterilen dayanaklardan hareketle ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır.

Nusayri isminin kaynağı konusundaki bu iddiaları ele alan Massignon`a göre, bu iddialardan birisini Nusayri tabirinin "Nasrani" (Hristiyan) sözcüğünden geldiği oluşturur. Ancak bu tabirin daha çok tahkir ve küçültme manasında kullanıldığını ifade eder. Diğer bir iddia olarak Latincedeki "Nazerini"[*] sözcüğünün bozulmuş şekli olabileceği de düşünülmüştür. Anlaşıldığı kadarıyla bu iki iddiadaki asıl amaç Nusayriliği Hıristiyanlıkla ilişkili göstermektir.[54] Bunların dışında, bu tabirin Kufe yakınlarındaki Nasuraya köyünün isminden kaynaklanmış olabileceğiyle ilgili bir başka iddia ileri sürülmüştür. Yine uydurma Şii şehidi olarak kabul edilmiş olan Nusayir`den gelmiş olabileceğine dair bir görüş de mevcuttur. Ancak Nusayri isminin nereden geldiği konusuna gösterilebilecek en uygun dayanak, bu fırkanın oluşumuna zemin hazırlayan Muhammed İbn Nusayr el-Basrî en-Namiri`nin adına atfen ortaya çıkmış olduğudur. Bu görüşün daha ağır bastığı düşünülmektedir. Esasında, bu fırka önceleri

---

[53] Louis Massignon, "Nusayriler", *MEB İA*, 9. Cilt, İstanbul 1988, s. 365, Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 32; İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 37-38,47.

[*] Plinius`ta bu yer I. Asırda Emesa olarak geçer. Bu isim bugün Car`at el- Naziran olarak mevcuttur. Burası Tell Kellah`tan Hıms`a giden yol üzerinde "Achan Kupru" ile Hıms Gölü arasındadır. Bakınız, Louis Massignon, *a.g.e,* s. 365.

[54] Louis Massignon, *a.g.m,* s. 365.

Muhammed İbn Nusayr el-Basrî en-Namiri`ye atfen Nameriyye (ya da Nemiriyye) olarak anılmaktaydı.[55] Bu tabir El- Eş`ari`de ve El- Bağdadî'de "*Nemîriyye*" olarak geçer.[56] Fakat daha sonraları ise kendilerine "*Nusayri*" denilmeye başlanmıştır. Bu tabirin ilk olarak Şii el- Gaza`iri tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır.[57]

Bu iddiaların dışında, Nusayri tabiri konusunda dikkati çeken bir görüş, Nusayri tarihçisi Et-Tavil tarafından ileri sürülmüştür. Et-Tavil, bu tabiri "*küçük yardım*" manasına gelen "*Nusayra*" kelimesine bağlar. Et-Tavil`e göre, Halife Ömer döneminde yapılan Suriye seferleri sırasında Balbel ve Hıms (Hums ve Humus) tarafları fethedilince Ebu Ubeyde farklı bölgelerdeki Müslüman askeri kuvvetlerinden yardım ister. Bunun üzerine, Irak'tan Halid bin el-Velid, Mısır'dan Amr bin el-As ve Medine`den de 450`den fazla Ensar yardım için buralara gelmişlerdi. Verilen bu destekten sonra ordu kısmen başarılı olmuştu. Medine`den gelen bu küçük kuvvete "Nusayra" (küçük yardım) denildi. Cihadın kurallarından birisi fethedilen toprakların fetheden orduya verilmesidir. Bu kurala göre, Nusayra grubu bu topraklarda kalıp geriye dönmemişlerdi. Bu bölgeye kendi isimlerinden dolayı Nusayra Dağı denilmeye başlamıştı.[58]

Nusayri ismini, "Nusayra" tabirine bağlayan Et-Tavil`in bu iddiasının gerçek olma ihtimalinin göz önünde bulundurulması gerekir. Et-Tavil'in, Nusayri tabirini ve Nusayrilerin kökenlerini doğrudan Ensar`a bağlamasının, Nusayrilere İslami bir meşruiyet kazandırmak istemesiyle ilgili olabileceği ihtimalini gözardı etmemek gerekir. Bununla birlikte, Nusayri Şeyhi Reyhani`nin, cemaatin içinden ve liderlerinden

---

[55] Louis Massignon, *a.g.m*, s. 365; Mahmut Reyhani (b), *Gölgesiz Işıklar- II, Tarihte Aleviler*, Can Yayınları, İstanbul 1997, s. 21; İlyas Üzüm, a.g.m, s. 270; Claude Cahen, *İslamiyet, Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1990, s. 174.

[56] Bakınız, Ebû`l- Hasen El-Eş`ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri, Makâlâtü`l – İslâmiyyîn ve İhtilafu`l –Musallîn,* Çevirmenler: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, KabalcıYayınevi, İstanbul 2005, s. 45-46; Abdülkahir El Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Önsöz ve Notlarla Çeviren: Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 196.

[57] Louis Massignon, *a.g.m,* s. 365.

[58] Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 59-60; Engin Sertel, *a.g.e*, s. 14; Mehmet Dönmez, *a.g.m,* s. 216.

biri olarak savunduğu gibi Nusayri tabirinin Muhammed İbn Nusayr el-Basrî en-Namiri`den geldiği düşüncesi daha güçlü bir iddiadır.[59]

Nusayri tabiri Massignon`un belirttiği gibi, sadece dini anlamla sınırlı kalmayıp ayrıca idari ve içtimai anlamlara da sahiptir. Dini anlamı, az önce bahsettiğimiz gibi İbn Nusayr`ın isminden kaynaklanan bu tabirden hareketle bu inanca mensup olan ahaliyi ifade eder. İdari bakımından ise Suriye`deki Nusayri Dağı bölgesine (eski Cebel-i Lukkan) karşılık gelir.[60] Et-Tavil`e göre, bu yer Hulv Dağıyla şimdiki Ümraniyye bucağının bir kısmından oluşuyordu. Daha sonra bu ad Lübnan Dağı`ndan Antakya'ya dek uzanan Nusayrilerin yaşadığı tüm dağların (ve bölgelerin) özel ismi olmuştur.[61] İçtimai olarak Massignon`un ifade etmek istediği husus, ayrıntılı olarak işleyeceğimiz Nusayrilerin geldiği kökenle ilgili olmaktadır.[62]

Nusayrilerin sahip olduğu etnik yapı ya da onların hangi kimlikle tanımlanması gerektiği konusunda muhtelif iddialar bulunmaktadır. Ancak Nusayrilerin nasıl tanımlanması gerektiğine dair sorunun daha önce sorulması gerekmektedir. Tüm bunlardan hareketle Nusayriler hakkında 'kimlik' tanımlaması yapılmaya çalışıldığı görülmektedir.[63] Bilhassa XIX. yüzyıldan itibaren onların etnik kökenleri hakkında ileri sürülen fikirler zamanın şartlarına göre bazı amaçlar doğrultusunda ileri sürülmekteydi. XIX. Yüzyılda Batılı misyonerlerin, Nusayrilerin Hristiyanlıktan geldiklerine dair iddiaları bu açıdan en dikkat çekici olanıdır.

Nusayrilerin yaşadıkları bölgelere gelen Batılılar (daha çok Misyonerler), Nusayriliği kendi özel amaçları çerçevesinde tanımaya çalışmaktaydılar. Ancak bunu yaparken Nusayri inanç yapılarında gördükleri '*bağdaştırılmış*' unsurlardan hareketle onların aslında Hristiyan olduklarına dair iddialar öne sürmüşlerdi. Bu kesimlerin yaptıkları çalışmalarda, Ansaireeh, Assassins, Assassini, Ansayrii, Ansarié, Ansarian, Nusariyeh, Nusairiyeh, Nazaraei, Nassariens şeklinde anılan Nusayrilerin sahip oldukları inancı

---

[59] Mahmut Reyhani (b), *a.g.e,* s. 21.

[60] Louis Massignon, *a.g.m,* s. 365.

[61] Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 60.

[62] Louis Massignon, *a.g.e,* s. 365-66.

[63] M. Hanefi Palabıyık, "Dinî İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010, s. 20.

Hristiyanlıkla karşılaştırarak benzer yönler bulmaya ya da benzetmeye çalışıp kendi iddialarını temellendirmeye uğraşmışlardır.[64]

Bunu yaparken diğer taraftan mistik rivayetlerden hareketle Nusayrilerin kökenlerine dair iddialarını güçlendirme çabasında bulunmuşlardır.[65] Bilhassa, Ebû`l Farac`ın Nusayrilerin kökenini dayandırdığı aşağıda ele alacağımız rivayet XIX. Yüzyılda Batılıların sıkça başvurduğu referans kaynağı olmuştur.

Nusayrilerin Fenikeli olduğunu iddia eden Ebû`l Farac, Nusayrilerin kökenini ve sahip oldukları inancın ortaya çıkışını Nasariah köyünde yaşamış yaşlı bir adama bağlar. 891 yılında Akula ülkesinde bulunan Nasariah köyünde yaşayan bu yaşlı adamın keşiş tarzında bir hayat sürdüğü anlaşılmaktadır. Buradaki ahaliden birçok kişiyi kendine bağlayan bu kişi On iki Havariler gibi kendine On iki adam seçerek, bunlara garip bir inancı neşretmeyi emreder. Bu faaliyeti duyan vali bu şahsı yakalatıp saraydaki odalardan birine hapseder ve gün doğumunda onu haça germek için yemin eder. Valinin yanındaki cariyenin onu serbest bırakmasından sonra başka yere göçmüş olan iki müridin yanına giden yaşlı adam, yazdığı '*akaid*' kitabını müridlerine verip müridlerinden bu bilgileri herkese yaymalarını ister. Daha sonra Filistin`e giden bu ihtiyar kendi itikadını köylüler ve çöl ahalisi arasında yaymaya başlar. Bu yaşlı adam burada bulunduğu sırada ortadan kaybolur ve ondan sonra ne olduğu anlaşılmaz.[66]

Ebû`l Farac`ın ileri sürdüğü bu rivayette Mesiyanik inanca dair benzerliklerin olduğu açıkça görülmektedir. Bu rivayet daha sonraları Nusayrilerin Hıristiyan kökenden

---

[64] W.F. Ainsworth, *a.g.m*, s. 63,115; Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 2-3; W. G, Brownw, *Travels in Africa, Egypt and Syria, From the Year 1792 to 1798*, 213-218, Printed for T. Cadell Junior and W. Davies, Strand; T. N. Longman and O. Rees, Paternoster-Row, London 1799, s. 382; Julius Richter, A History of Protestant Missions in the Near East, Fleming H. Revell Company, Newyork 1910, s. 184, 209, 229; Ahmet Beşe, "İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayriler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010, s. 160,179-180; Abdullah Er, "Fransızca Yazılı Kaynaklarda Nusayriler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010, s. 150.

[65] Ahmet Beşe, *a.g.m*, s. 162-63

[66] Gregory Abu`l Farac (Bar Hebraeus), *Abu`l-Farac Tarihi*, 1 ve 2. Cilt, Çeviren: Ömer Riza Doğrul, TTK Basımevi, Ankara 1999, s. 241-243.

geldiklerini ileri sürenler tarafından değiştirilerek ya da kendi iddialarına göre şekillendirilerek işlenmiştir.[67]

Nusayrilerin Hıristiyan olduklarına dair ileri sürülen iddialar, aynı zamanda onları Haçlı seferleri sırasında Suriye`ye gelenlerle de ilişkilendirir. Springett gibi batılıların ileri sürdüğü bu iddiaya göre, Nusayriler, Haçlı seferlerinde bölgeye gelen ahalinin devamı idiler.[68]

Batılılar; Nusayrilerin Hıristiyanlıktan geldiklerini söylemiş ve onların sahip oldukları inanç anlayışı ve beraberinde oluşan ibadet pratiklerinden hareketle Hıristiyanlıkla benzerlikler kurmaya çalışmışlardır. Daha sonra ele alacağımız gibi, özellikle Nusayrilerin inanç sistemindeki üçlemenin ve yine dini törenlerinde içilen özel sudan (üzüm suyu ve yine tıyb suyu) hareketle onların ibadetlerinde Hıristiyanlar gibi şarap içtikleri şeklindeki değerlendirme öncelikle verilecek örnektir. Yine Hıristiyanlığa mal olmuş bazı değerlerin temsili olarak Nusayrilerde dini bayram şeklinde görülmesi malum iddia için dayanak olarak gösterilmiştir.[69]

René Dussaud, Nusayrilikle Hristiyanlık arasında kurulan ilişkiye farklı bakar. Dussaud, Nusayri inanç kültürünün oluşumunda Ortadoğu`daki antik inanç motiflerinin yarattığı etkilere işaret eder. Buna göre, Nusayrilikle, Harran inanç kültleri ve Antik dönem paganist inanç motiflerinin etkisini vurgular. Dussaud ayrıca, Nusayrilerin ibadette şarap içmeleri konusunda Hristiyanlıkla kurulan ilişkiye de yaklaşımı farklıdır. Ona göre, Nusayrilerin ibadetlerinde kullanılan şarap ve tütsü (buhur) gibi diğer unsurlar bütün Antik dinlerde olduğu gibi Harranlıların ritüellerinde de kullanılmaktaydı. Hristiyanlıkla bu konudaki benzerliklerin ise yüzeysel olduğunu ileri sürer.[70]

Nusayrilerin etnik kökenlerine dair bir diğer iddia onların Türk asıllı olduğudur. Bu iddia, dönemin şartlarına göre esasında bilimsel bir gerçeklikten çok politik amaçla ileri

---

[67] Ahmet Beşe, *a.g.m,* s. 162-63.

[68] Bernard H. Springett, *a.g.e,* s. 118-9; İ. Agah Çubukçu–Neşet Çağatay, *a.g.e,* s. 67.

[69] Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 154-58; Henry Harris Jessup, *a.g.e,* s. 35; Bernard H. Springett, *a.g.e,* s. 166; Yvette Talhamy (b), *a.g.m,* s. 156; Hüseyin Türk, *a.g.e,* s. 64-65.

[70] René Dusaud, *a.g.e,* s. 19-20, 91-92, 94-95; ayrıca bakınız, Matti Moosa, *a.g.e,* s. 405; Yaron frieman, "Al- Husayn ibn Hamdân al- Khasîbî, A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî - `Alawite Sect", *Studia İslamica,* No. 93, 2001, s. 92-93.

sürülmüştür. Bu görüşü ileri sürenler, Nusayrilerin Hıristiyan ve Arap asıllı oldukları iddiasına karşı çıkarak onların Türk olduklarını savunmuşlardır.

Ocak 1927 de Türk Yurdu dergisinde Nusayriler üzerine bir makaleyi kaleme alan Baha Said, Suriye`den başka Mersin, Adana, Tarsus ve Silifke yörelerinde hayli kalabalık olan Nusayrilerin Arap, Türk ve diğer ırk`a mensup olduğu hakkında kesin bir iddiada bulunmanın zor olduğunu vurgular. Ancak, her ne kadar Trablusşam ve yöresinde oturan Nusayrilerin, dil ve lehçe itibariyle Araplara benzeseler de bazı özellikleri bakımından bariz bir şekilde Araplardan ayrıldığını söyler. Özellikle Adana sahasında yaşayan Nusayrilerin büsbütün ayrı bir tip ve karakter gösterdiklerini ve hem Türkçe hem de Arapçası bozuk olan bu ahalinin her iki dili de birlikte konuştuğunu belirtir. Bunun yanında, bu ahalinin soy ve kültürleriyle ilgili inceleme yapılması gerektiğini, fakat bu işin onların Türk olmaları bağlamında yapılması ve farkında olmadıkları bu durumun kendilerine anlatılması gerektiğini de savunur.[71]

Nusayrilerin Türk olduğunu ileri sürenlerden biri de Hasan Reşid Tankut`tur. 1938`de yani cumhuriyet kurulduktan sonra "Nusayriler ve Nusayrilik" isimli bir çalışma yapan Tankut, Nusayriler için Hıristiyan ya da Haçlıların bölgede kalmış evlatları olduğu ve yine Arap ırkından geldikleri iddiasının asılsız olduğunu savunur.[72]

Tankut, Nusayrilerin Türk olduğunu göstermek için gerekçe ve kanıt sunmaya çalışmıştır. Üstelik daha da ileriye giderek, Nusayrileri inançları açısından Hititlerle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bilhassa Hatay'da (ve tabiî ki Çukurova bölgesinde) bulunan Nusayrilerin antropolojik bakımından Avrupalı ya da Sami olduğunu düşünmenin doğru olmadığını, kafa yapılarının yuvarlak şekli, gövdelerinin dağlılara mahsus yapısı ve konuşma tarzları bakımından onların Anadolulu ve Türk olabileceği kanaatine varır.[73]

---

[71] Baha Said, *Türkiye`de Alevi-Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, s. 227-228.

[72] Hasan Reşit Tankut, *Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında*, Ulus Basımevi, Ankara 1938, s. 8-9.

[73] Hasan Reşit Tankut, *a.g.e*, s. 14,20; Tayfur Sökmen`in de Atatürk ile yaptığı görüşmeden bahsederken, Atatürk`ün Alevilerin (Nusayriler) Arap olmadığını onların Eti Türkleri olduklarını söylediğini belirtir. Ayrıca bu ahalinin Eti Türkü olduklarının ispatını sağlamak için Atatürk`ün Adana mebesu İbrahim Dalyan`ın başkanlığında bir cemiyet kurdurduğunu belirtir.

Nusayrilerin Türk olduğu iddiasını savunan bir diğer kişide Faik Türkmen`dir. Türkmen, Tankut gibi çok iyimser bir uslüb ile Nusayrilerin Cumhuriyet dönemi öncesinde ihmal edildikleri ve Osmanlı döneminde baskı gördüklerini söyler. Nusayrilerin Yavuz Sultan Selim'den sonra içlerine kapanmalarıyla Arapça konuşmaya başladıklarını, ancak bu dili hazmedemeyerek Türkçe dil kültürlerinin de yok olmadığını belirtir. Sonuç olarak, Tankut bilhassa Hatay Alevilerinin ahlak ve adetlerindeki umumi karakterlerinin Türk adet ve ahlakının aynısı olduğunu savunmuştur.[74]

Etnik köken üzerine ileri sürülen bu iddianın, Baha Said hariç, Cumhuriyetin ilk dönemlerine tekabül ettiği görülmektedir. Bilhassa Tankut`un yaptığı çalışmayı Atatürk`e ithaf etmesi bu işin daha çok zamanın şartlarına göre yapılmış politik bir anlamı olduğunu göstermektedir. Güneş-dil teorisiyle ilgili olabileceği göz önünde bulundurulursa bu iddianın, Hatay`ın Türkiye`ye ilhak edilmesiyle doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Hatay Özerk Cumhuriyeti`nde yaşayan Nusayrilerin Türk olduğunun iddia ve ilan edilmesiyle arada sağlam bir bağ kurulmak istenmiştir.[75] Bu sebeple ileri sürülen bu iddia, her ne kadar tüm Nusayriler için yapılmış gibi görünse de dikkat edilirse, özellikle Hatay ve Çukurova Nusayrilerini işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Etnik kökenle ilgili olarak ileriye sürülen iddialardan hareketle, Nusayrilerin mevcut etnik kökenleri hakkında Samuel Lyde, et-Tavil ve hatta Massignon`un Nusayrileri oluşturan kabileler hakkında verdikleri bilgileri bu konu bağlamında analiz edebiliriz.

Dini bir cemaat olan Nusayriler, kabilevi bir toplumsal yapı şeklinde oluşum göstermiştir. Bu durum bilhassa XIX. Yüzyılda belirgin olarak kendini göstermekteydi. Farklı bölgelerden Suriye`ye gelmiş olan aşiretler, burada Nusayrileri oluşturuyorlardı.

Tayfur Sökmen, *Hatay`ın Kurtuluşu için Harcanan Çabalar*, TTK Yayınevi, Ankara 1992, s. 98.

[74] Faik Türkmen, *Mufassal Hatay Tarihi*, I. II. ve III. Cilt, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1937, s. 15,219-220,223-224.

[75] Atatürk`ün Eti Türkü olduğunu savunduğu Hatay`daki Alevilerin, Fransız ve Arapların propagandalarının etkisinde kalmaması için faaliyetlerde bulunulmuştur. Öyleki, Tayfun Sökmen, bu münasebetle Hatay Egemenlik Cemiyetiyle kurduğu temaslarla çalışmalarını hızlandırmıştır. Tayfur Sökmen, *a.g.e,* s. 97-98; Ayrıca bakınız, Engin Sertel, *a.g.e,* s. 155.

Bunlar Haddâdin, Metâvira, Kelbiye ve Hayyâtîn olarak dört aşiretten oluşuyordu. Ayrıca bunlara bağlı pek çok alt kolları da bulunmaktaydı.[76]

Yukarıda bahsettiğimiz ilk üç aşiret Mezopotamyalı yani Cebel-i Sincar kökenli olup, Sincar Emiri Şeyh Hasan el- Megzûn es- Sincarî`nin önderliğinde, Nusayrilerin bölgedeki diğer kesimlerle yaşadığı çatışma sırasında onlara destek vermek için gelmişlerdi. Hayyatin aşiretinin ise Arabistan tarafından geldiği ve bunların Arap kökenli olduğu düşünülmektedir.[77]

Nusayrileri oluşturan aşiretler arasında etnik farkların olduğunu söyleyen Lyde, bu aşiretlere mensup kişilerin dış görünüşlerinde de bu farklılığın kendini gösterdiğini belirtir. Bunlardan Kelbiye ve diğer Sincari aşiret ve kabilelerinin daha çok Farsî veya Arap görünüşlü olduklarını söyler. Yine doğudan gelen yani Sincar kökenli Beni Ali kabilesinin Kürt kökenli olabileceğini belirtir. Doğudan gelmiş olan bu aşiret ve kabileler, Nusayriliğin inanç kollarından birisi olan "Kameriyye-Kilaziyye" koluna mensupturlar. Buna karşın Nusayriliğin en eski ahalisi olduğu düşünülen kesimler ve tabiî ki Hayyâtîn aşireti, "Şimaliyye-Hayderiyye" kolunun görüş ve inançlarını benimserler. Lyde`a göre, Kilazi-Sincari kesimlerine benzemeyen Şimaliler yani Arap asıllı olduğu düşünülen kesimler parlak gözlü ve daha kurnazdırlar.[78]

Aşiretlerin kökenleri hakkından verilen bilgiler, dini bir cemaat olarak Nusayrilerin tek bir ırki kökenden gelmediğini göstermektedir. Her şeyden evvel, dini bir cemaat olan Nusayrilerin tek bir ırki kökene mensup olması pek mümkün görülmemektedir.[79] Bir inanç cemaati olmaları itibariyle ilk dönemlerden itibaren bağdaştırmacı bir toplumsal yapıya sahip olduklarını söyleyebiliriz. Böyle bir yapı, Nusayri kimliğinin bir ırktan hareketle tanımlanamayacağını göstermektedir. Üstelik etnik kökenin ve kimlik tanımlamasının yapılmasında tek ölçütün ırki mensubiyet olamayacağını söyleyebiliriz. Bu açıdan düşünüldüğünde, Suavi Aydın`ın "*etnik köken*" üzerine yaptığı tarif,

---

[76] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 274-75; Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 50 -4; Louis Massignon, *a.g.m,* s. 366.

[77] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 274-75; Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 50 -54; Louis Massignon, *a.g.m,* s. 366.

[78] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 52-59; aşiretler için ayrıca bakınız, Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 274 -296.

[79] Louis Massignon, *a.g.m*, s. 366; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 280.

Nusayrilerin sahip oldukları kimliğin değerlendirmesi açısından bir perspektif oluşturmaktadır.

Etnik sıfatı ve ethnie kökünden gelen etniklik, etnisite gibi kavramlar, Yunanca *ethnos* sözcüğünden geldiğini söyleyen Aydın, . Yunancada "*bir siyasallıktan cok belirli bir tür beşeri birlik biçimini*" ifade ettiğini belirtir. Aydın'a göre, Tarihsel kökleri ve sürekliliği olmakla birlikte yeni etnik varlıklar ortaya çıkabilir. Birkaç etnik grup birbirine karışarak yeni bir etnik gurup teşkil edebilir. Yahut biri diğerini asimile edebilir. Bu nedenle kavramın dinamik ve çok değişkenli olması açısından düşünüldüğünde etnikliğin tek bir ölçüte bağlanması doğru olmamaktadır. Asıl olarak Etnik kimliğin, bir gurubun kendisini farklı olarak algılamasına bağlı olan, kültürel kimliğe bitişik, ayrı bir "*halk olma*", ayrı bir "*kültürel varlık"* olma bilinciyle, bu bilincin simetrik algısı olan "*öteki (ler)*" ile araya çizginin çekildiği noktada başladığını belirtir.[80]

Aydın ayrıca, etnik grubun kendini içerden algılayışı ve gruba mensup bireylerin mensubiyet bilincine sahip olmasının yanında, grubun kendi dışından algılanması ve mevcudiyetiyle ilgili kanaatin oluşmasının, kendine özgü bir kimlik yarattığını gösterir. Bunun yanında, her iki unsura bağlı olarak, grup üyelerinin farklı gruplardan olanlarla evlilik ilişkisine girmelerinin yasaklanması, dinsel farklılık, yerleşme yerlerinin farklı olması gibi durumların bir grubun ayırıcı özelliklerini gösterdiğini belirtir.[81] Aydın`ın, etnik kimliğin oluşumu ve bunun kapsadığı anlamlar itibariyle geliştirdiği yaklaşımın, Nusayri *ethnie*`si konusunda yapacağımız analiz için bir kapı açtığı düşüncesindeyiz.

Dini bir cemaat olan Nusayriler, ayrı bir inanç grubu olarak ortaya çıktıktan sonra bu inanç kimlikleriyle anılmaya başlanmışlardı. Her inanç hareketi ya da cemaati gibi, Nusayriler de ortaya çıktığı ilk dönemlerde sahip oldukları inançları yaymak ve etki alanını genişletmek istemiştir. Bu ilk aşama kaçınılmaz olarak farklı etnik ve kültürel kesime mensup kişilerin bir araya gelip bu inanca mensup olmasıyla başlamıştır. Bu

---

[80] Suavi Aydın, *Terzinin Biçtiği Bedene Uymazsa, Türk Kimliğinin Yaratılması ve Ulusal Kimlik Sorunu Üzerine*, Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı, Özgür Üniversite, Ankara 2009, s. 61-62.

[81] Suavi Aydın, *a.g.e*, s. 61-63.

durum, Nusayriliğin bağdaştırıcı yapısının etnik ve hatta farklı inanç ve kültürel unsurları içine alıp kendine özgü bir yapı oluşturduğunu göstermektedir.[82]

Nusayrilerin sahip oldukları batıni inanç esasları nedeniyle yaşadıkları kötü deneyimlerin sonucunda, kapalı cemaat-toplum yapısı şeklinde örgütlenmeleri tarihte yeni bir süreci ifade ediyordu. Ortaya çıkan bu toplumsal yapı, inançlarını ve geleneklerini muhafaza etmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Bu gelenek içerisinde doğan bir şahısta oluşan mensubiyet duygusu, yetiştiği bu cemaatin inanç kimliğine göre şekillenmekteydi.[83]

Nusayrilerin tarih boyunca yaşadıkları deneyimler, Arap ya da başka bir milletin ahalisi olan kesimlerle arasındaki mesafeyi belirginleştirmiştir. Nusayriler kendileri dışındaki kesimleri, etnik kimliklerinden çok onların inanç ve mezhebi kimlikleriyle tanımlamışlardır. "*öteki*" olan kesimler Sünni, İsmaili, İshaki ya da gayrı Müslim idi. Bunun paralelinde kendileri de dini kimliklerini ifade eden "*Nusayrilerdi*".[84]

XIX. yüzyıl Osmanlı resmi belgelerinde de Nusayriler öncelikle "*dini cemaat*" kimlikleriyle anılırlar. Bu konuda örnek göstereceğimiz 21 Şevval 1307 (10 Haziran 1890) tarihli bir belgede, Sahyun bölgesindeki ahaliyle Nusayriler arasında çıkan bir çatışma Arap-Nusayri çatışması olarak belirtilirken, Nusayrilerin dini cemaat kimlikleriyle tarif edildikleri görülmektedir.[85] Nitekim bundan daha farklı düşünmenin de tarihsel olarak tutarlı olamayacağını söyleyebiliriz. Başka bir belgede muhtemelen

---

[82] Louis Massignon, *a.g.m*, s. 366; M. Aringberg – Lanadza, *a.g.m*, s. 212-213; Et-Tavîl, Hamdân e- Hasîbî`nin ve daha sonra gelen ardıllarının çabalarıyla, pek çok farklı kesimden olan kişilerin önce Şiileştirildiği ve daha sonra uygun olanların ise kendi yollarına (Cünbülanî Tarikatı) alındığını belirtir. Burdan hareketle, Aleviliğin (Nusayrilik) Arap, Türk gibi pek çok farklı kesimin bir araya gelip bu inancı benimsemeleriyle müteşekkil olduğunu vurgular. Bakınız, Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 151-152.

[83] Hüseyin Türk, *a.g.e*, s. 280.

[84] Tarihin farklı dönemlerinde karşı karşıya kaldıkları tehlikeler "öteki" olanı belirlemeye başlamıştır. Haçlılar, İsmaili ve Sünni kesimlerle yaşanan çatışmalar için genel olarak bakınız: René Dussaud, *a.g.e,* s. 27-31*;* Et-Tavîl, *a.g.e, s. 235-38;* BA, İ.DH1207-94486; İlyas Üzüm, *a.g.m,s.*271*;* Mustafa Öz, *a.g.m, s. 184;* M. Aringberg – Lanadza, *a.g.m*, s. 212-13; Daha önce belirttiğimiz gibi, ilk dönemlerde kendilerine "Numeyriler" denildiği gibi ayrıca "Hasibi Aleviler" olarak da anılmaktaydılar. Ancak her halükarda dini kimlikleriyle tanımlanıyorlardı. Bakınız, Yaron Frieman, *a.g.m*, s. 101; Kais Firro, *a.g.m*, s. 209.

[85] BA, İ.DH 1207-94486.

özel bir tabir olarak Nusayriler "*Ensari kabilesi*" namıyla tanımlanmak istenmişlerdir.[86] Yine misyoner faaliyetleri münasebetiyle Adana Valisi Nasuhi Paşa imzasıyla hazırlanmış olan 6 Teşrinisani 1309 (18 Kasım 1893) tarihli bir şifre telgraf belgesinde ise, "*evlad-ı Arab`ın Nusayri Kabilesinden*" ifadesi geçmektedir.[87] Ancak her halükarda "*Nusayri*" tanımının belirleyici olduğu görülmektedir.[*]

Diğer taraftan Nusayrilerin sahip olduğu "*ethnie*"yi Arap dil ve kültürünün etkisinden ayrı tutamayız. Gerek bu ahaliyi oluşturan kesimlerin kökenleri, gerekse var oldukları coğrafyanın Arap kültürüyle şekillenmiş olması, Nusayrilerin "*ethnie*"sinin aynı zamanda bu kültürle işlenmiş olduğunu gösterir. Farklı zamanlarda Antakya ve Çukurova bölgesine göç etmiş Nusayriler de, inançlarının yanında benimsemiş oldukları Arap kültürünü burada korumuşlardır.[88]

Nusayriler XX. yüzyılın başlarından itibaren birbirinden farklı siyasi yönetimler altında yaşamaya başladılar. Suriye`de bulunan ana kitlenin dışında Antakya ve Çukurova`da yaşayanlar Türkiye`nin yönetimi altında bulunuyorlardı. Az önce değindiğimiz gibi, Türkiye`de bulunanların kapalı toplum yapısı ve çoğunlukla kırsal bölgelerde

---

[86] BA, BEO. AYN. D,867-190; Ayrıca bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m,* s. 85

[87] BA, Y.MTV. 87-44; Ayrıca bakınız, Ali Sinan Bilgili, *a.g.m,* s. 53.

[*] Bazı kaynaklardan hareketle Nusayrilere "Arap" veya "Arap Uşağı" gibi tanımlamalar yapılmıştır. Bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m,* s. 83-84, 106-107. Ayrıca Nusayriler için kaynaklarda "fellah" tabiri de kullanılmıştır. Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 334-5, fellah; Wylie, Samuel O. – Stevenson T.P, "Report of The Board of Foreign Missions", *The Reformed Presbiterian and Convenanter,* Editees and Proprietors: Thomas Sproull, John W. Sproull, Combine Series, Vol. VIII, Pittsburgh: Printed by Bakewell and Morthens, No 71, Grentstreet 1870, s. 215, fellaheen; René Dussaud, *a.g.e*, s. 7, Fellah, köylü, tarımla uğraşan; Selahattin Tozlu, *a.g.e*, 82-83,106. Nusayriler için kullanılan bu tabiri onların sosyo-ekonomik durumlarıyla ilişkili olarak daha sonra değerlendireceğiz. Ancak bu tanımlama ve tabirlerin sadece Nusayriler için kullanılmadığı gibi bu gibi tanımlamaların tek başlarına Nusayriler için ayırıcı bir anlam taşımadığını söyleyebiliriz. Örnek olarak Kıptiler için de "fellah" tabiri kullanılmaktaydı. Ali Sinan Bilgili, *a.g.e,* s. 53.

[88] 1923 yılında Adana Valiliğine atanan Hilmi Uran`ın bölgedeki Nusayriler hakkındaki söyledikleri konu bağlamında önem taşımaktadır. Uran`a göre, Nusayrilerin anadilleri Arapçadır; Türkçe bilirler, fakat kendi aralarında daha ziyade Arapça konuşurlar. Hilmi Uran, *a.g.e,* s. 159-163; Andrews, Yaşlı kesimin Arapça okuyup yazdığını belirtir. Ancak değişen şartlar dahilinde yani Hatay`ın Türkiye`nin kontrolüne girdikten sonra özelikle kentleşme faktörünün de etkisiyle Türkçe dilinin kullanımının yaygınlaşmaya başladığını belirtir. Peter Alford Andrews, *Türkiye`de Etnik Gruplar,* Türkçesi: Mustafa Küpüşoğlu, Ant Yayınları, İstanbul 1992, *s. 215;* Ayrıca bakınız, İlber Ortaylı (b),"Alevilik, Nusayrilik ve Bab-ı Ali", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye`de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler,* Ensar Neşriyat, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1999, s. 42

yaşamaları, inanç ve kültürlerini muhafaza etmelerinde önemli bir rol oynamıştır.[89] Ancak yakın zamandan itibaren şehirleşme faktörünün yarattığı değişim sonucunda, Türkiye`de yaşayan Nusayrilerin kültürel dejenerasyona uğramaya başladıklarını söyleyebiliriz. Bunda, Nusayri kültür ve geleneğinin temsil olunduğu bölgeyle (Lazkiye) olan münasebelerinin kopuk ya da en azından devamlı olmamasının öncelikli sebep olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca kültür taşıyıcısı olacak yeni neslin bu değerlerin önemine dair bir anlam geliştirme bilincinden yoksun kalması kimlik ve kültürel değerlerin gelecekte varlık sorunuyla karşılabileceğinin işaretini vermektedir.[90] Bunun farkında olan Nusayri inanç önderleri, inanç kültürü ile yeni nesil arasında yaşanan kopukluğun yanında, Nusayri kültürü ve kimliğini oluşturan en önemli unsurlarından birisi olan Arapçanın da konuşulamamasından yakınmaya başlamışlardır. Çünkü Arapçanın Nusayri inanç kültürü ve kimliğiyle hayati bir bağının olduğunun farkındadırlar.[91]

Sonuç olarak, bir inanç cemaati olan Nusayriler, kendilerine özgü karakteristik kültürleri bağlamında bir *ethnie*`ye sahip bulunmaktadır. Buradan hareketle, Nusayriler kendi kimliklerini bu inanç aidiyeti üzerinden oluşturmuşlardır. Ancak Nusayrilik kimliği sadece inanç anlayışıyla ifade edilemez. Bu inanç kültürünün oluşum ve gelişiminde Arap kültürünün önemli bir etkisi olmuştur. Nusayriliğin Arap kültürü içerisinde gelişmesinin *ethnie* ve kimlik üzerinde çok önemli bir rolü vardır. Bir Nusayri`yi sadece "*Arap*" olarak tanıtmak yanılgı oluşturabileceği gibi Nusayriliği de Arap dili ve kültüründen bağımsız olarak tanımlamanın da eksik kalacağını söyleyebiliriz. Burada yaptığımız temel vurgu Nusayriliğin tarihsel gelişiminin her bir aşamasında Arap dili ve kültürünün oynadığı hayati rolle ilgili olmaktadır. Ancak bu rol Nusayri kimliğinin oluşumu açısından ayırıcı bir etken olmamıştır.

Bunun yanında, XX. yüzyılın başlarından itibaren Suriye`de manda yönetimi kuran Fransızların, Nusayrileri "*Alevi*" olarak anmaya başlamasından sonra bu tanımlama "*Nusayri*" tabiriyle özdeş olmaya başlamıştır. Fakat dikkat çekmek gerekir ki, bu tanımlamayı ilk defa Fransızlar kullanmadığı gibi Nusayriler de "*Alevi*" tanımlamasına

---

[89] Hüseyin Türk, *a.g.e*, s. 280; M. Aringberg – Lanadza, *a.g.m*, s. 217, 226.

[90] Engin Sertel, *a.g.e*, s. 153; Kais Firro, *a.g.m*, s. 209, 217.

[91]Mehmet Dönmez, *a.g.m*, s. 221.

yabancı değillerdi. "*Alevi*" tabiri, dini hareket olan Şia`nın Ali b. Ebitalib`in hilafeti konusundaki taraftarlığıyla ilgili olarak ortaya çıkmıştı . Nusayriler de önceleri İmamiye mezhebine mensupken daha sonraları "bâb" olduğunu savundukları İbn Nusayr`ın yolundan gitmiş ve kendilerine özgü Şii-batıni inanç anlayışı geliştirmişlerdir. Bu gösteriyor ki Nusayrilerin ortaya çıkışından beri Alevilikle doğrudan bağları bulunmaktadır.[92] Fransızların Nusayrileri "*Alevi*" olarak anmaya başlarken aradaki bu bağı göz önünde bulundurduklarını düşünebiliriz.

Nusayriler de bu dönemden itibaren kendilerini Alevi olarak tanımlamayı tercih etmeye başlamışlardır. Bu tercihin sebebi "*Nusayri*" tanımlamasının olumsuzlaştırıcı ve hatta aşağıyacıcı bir anlam yüklenmiş olduğunu düşünmeleriyle ilgilidir. [93] Kullanımı yaygınlaşmaya başlayacak olan "*Alevi*" tabiri ise daha sonraları "*Arap Alevîliği*" olarak dönüşmüş olup bugün bu haliyle kullanılmaktadır.[94]

Son olarak, Nusayri asıllı olan Yunus Tümkaya`nın Türkiye`de yaşayan Nusayriler, yani bugünkü yaygın tanımlama ile Arap Alevileri üzerine yaptığı çalışmasının bir paragrafında onlar hakkında söyledikleri, burada yaptığımız değerlendirme açısından pekiştirici olmaktadır:

> *"Hatay'ın işgali sırasında Fransızların ilgisini çeken Hatay'da bir toplum vardı. Kırık bir Arapça ile konuşan, Türkçe'yi de konuşurken cümle kurmakta bile zorlanan, camilere pek gitmeyen, ancak Müslüman olduğunu söyleyen, camilere gitmeme dışında diğer İslami kuralların çoğunu yerine getiren, ne Araplara ne de Türklere tam anlamıyla bağlı olan, zaman zaman çok yumuşak başlı, zaman zamansa çok hırçın ve asi tavırlar sergileyen, yüzüne güldüğün zaman gülen, surat astığında suratı asılan, başından geçen kötü birçok olayın*

---

[92] Bakınız, Ahmet El- Katîb, *Şia`da Siyasal Düşüncenin Gelişimi, Şûrâ`dan Velâyt-i Fakîhe,* Kitâbiyat, Ankara 2005, s. 23-31, 68-71; Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 52- 55, 148 -151, 306-307; Ömer Uluçay, *a.g.e*, s. 31; İlyas Üzüm, *a.g.m,* s. 272.

[93] Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 304-305.

[94] Mehmet Dönmez, *a.g.m*, s. 216; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 35-37; Dick Douwes (a), *a.g.e*, s. 169; M. Hanefi Palabıyık, *a.g.m*, s. 24; Kais Firrro, *a.g.m*, s. 209-210; Matti Moosa, *a.g.e*, s. 255; Ethem Ruhi Fığlalı (b), *a.g.e*, s. 184; İlyas Üzüm, *a.g.m*, s. 174.

etkisiyle korkak ve aynı nedenle çaresizliğin verdiği bir cesaret taşıyan, her renk ve karakterde insanların oluşturduğu bir toplum."[95]

1.2. IX- XVI. YÜZYIL ARASINDA NUSAYRİLER

Musa el Kazım`ı yedinci İmam olarak kabul etmiş olan On iki İmamcılar, Mehdi`nin babası On birinci İmam Hasan el Askeri`nin 873 yılında ölmesiyle birlikte dönüm noktasına ulaşmışlardır. Mehdi`nin iddiaya göre bir yer altı geçidine girdikten sonra kaybolması ardından yaşanan süreç içerisinde, Şiiler kendilerini imamlardan sonra temsil edecek "*bâbları*" yetkili görmeye başlamışlardı. Ancak bab olma iddiası şiiler arasında bir ayrılığa neden oluyordu. Kendini önce Onuncu İmam Ali el Hâdî (829-868)`nin daha sonra da oğlu On birinci İmam Hasan el Askerî`nin Bab`ı yani naibi olduğu iddiasında bulunan Seyyid Ebû Şuâyib Muhammed b. Nusayr, esasında yeni bir inanç hareketinin zeminini yaratmış oldu. Daha sonraları Nusayrilik olarak oluşum göstermeye başlayan bu aşırı (gulat) şii anlayış esasında bu iddianın yarattığı farklılaşma üzerinde şekillenmeye başlayacaktı. Anlaşıldığı üzere İbn Nusayr sadece bab olma iddiasında bulunmuştur. Onun bu iddiasını kabul edip kendisini izleyenler, Nusayrilik hareketini temsil etmeye ve bu hareketin farklı bir fırka biçiminde ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak Nusayr, bu Şii fırkanın oluşmasına vesile olmasıyla öne çıkar. Kaldı ki fırkanın onun ismiyle anılması bunun en iyi göstergesidir.[96]

İddiaya göre felç hastalığına yakalanan Nusayr, Samarra`da öldükten sonra fırkanın başına Muhammed bin el Cündeb ve onun ardından Ebu Muhammed Abdullah el Cenân el-Cünbülanî geçti. Cünbüla kentinde bulunan bu şahıs, "*Cünbülanî*" tarikatını kurmuş

---

[95] Yunus Tümkaya, *Farklılığa Rağmen Bir Olmak, Nusayri Alevi Dünyasında Bir Gezi,* Can Yayınları, İstanbul 2004, s. 15.

[96] Louis Massignon, *a.g.m,* s. 365, 368; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 152; Mahmut Reyhani (b), *a.g.e*, s. 22; Claude Cohen, *a.g.e*, s. 174; Mustafa Öz (c), *a.g.m*, s. 1810; Nusayrilik ilk dönemlerde "Nemîriyye" olarak da anılmaktaydı. Bu tabir yine Muhammed b. Nusayr (Namiri) ile ilgilidir. Bakınız, Ebû`l- Hasen El- Eş`ari, *a.g.e,* s. 45-46; Abdülkakir El Bağdadî, *a.g.e,* s. 196.

önemli bir alim idi. Cümbülani Mısır`a gittiği vakit orada tanıdığı Huseyn b. Hamdan el Hasibi (d. 823)`yi* beraberinde Cünbüla`ya götürdü. Ancak Cünbülani (ö.900)`nin ölümü üzerine Hasibi, Acem kenti olan bu kasabadan ayrılarak Irak`a gelip faaliyetlerini burada sürdürmeye başladı.[97]

Nusayriliğin belirgin olarak kendine özgü bir yapı kazanmaya başlaması açısından Huseyn b. Hamdan el Hasibi'nin önemi çok büyüktür. Öyle ki Nusayriliğin esas kurucusu olarak gösterilen Hasibi, bu mezhebin kendine özgü nitelik kazanmasını sağlamıştır.[98]

Bağdat`ta Sünni iktidardan baskı görmeye başlayan Hasibi, burada faaliyetlerinden dolayı bir süre hapsedildikten sonra maiyetiyle birlikte Haleb`e gitti. Bu sırada onun 51 müridi (muvahhid, tilmiz) bulunmaktaydı. Ancak Nusayrilerin hepsi bu göçe katılmamışlardı. Hasibi, Bağdat`ta kalanların başına el Cisri`yi bırakmıştı. Bu esnada Hasibi'nin etrafındaki müridlerin sayısı da 140`ı bulmuştu. 947`de Şii Büveyhiler Bağdat`ta iktidar olduğunda Hasibiler (Nusayri Alevileri) burada tutunma ve fırkalarını koruma imkanı sağlamışlardı.[99] Öyle ki, Hasibi bu esnada "*Râstbâş*" ismindeki eserini de Büveyhiler`den Adudüddevle'ye ithaf etmişti.[100]

Ömrünün son yıllarda Hasibi yeniden Halep bölgesine geldi. Burası 945`ten beri Şii olan Hamdanilerin kontrolünde bulunmaktaydı. Bu hanedan Nusayrilerin bu bölgede güven içerisinde yaşamasına imkân sağlamıştı. Ancak bu münasebet çok yakın ilişkiler vesilesiyle kurulmaktaydı. Büveyhi hanedanında Adudüdevle gibi Hamdani beyi

---

* Kendisine dedesinin ismi verilen Hasibi, Şii olan bir ailede dünyaya gelmişti. Ailesi Kufe ile Vassit arasında bulunan Cünbula kasabında bulunuyordu. Yaron Friedman, *a.g.m*, s. 97

[97] Ahmet Turan (a), *a.g.e*, s. 175; Mustafa Öz (c), *a.g.m*, s. 182; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 148-151; Şerafettin Serin (b), *a.g.e*, s. 245.

[98] Louis Massignon, *a.g.m*, s. 368; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 148 -151; Mahmut Reyhani (b), *a.g.e*, s .28-29; Yaron Frieman, *a.g.m*, s. 91; Ahmet Turan (b), *a.g.m*, s. 5-6.

[99] Yaron Frieman, *a.g.m*, s. 101.

[100] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 150.

Seyfüddevle`nin de, daha önce Hasibi`nin öğrencileri olduğu anlaşılmaktadır. Hasibi hazırlamış olduğu "*Hidayetü'l Kübra*" adlı eserini de Seyfüddevle`ye ithaf etmişti.[101]

Anlaşıldığı kadarıyla, her iki hanedanın iktidarı altında bulunan Nusayriler, esasında bu hanedanlara karşı kendilerini sadece Şii olarak tanıtmaktaydılar. Sahip oldukları inançlarını gizli tutmayı tercih ediyorlardı. Gizli inanç esaslarını geliştirmeye çalışırken dış tehlikelerden kendilerini korumaya ve hatta Şii ahali tarafından dahi gelecek tepkilere karşı bir önlem almaya başlamışlardı. Daha sonraları sıkça başvurulacak bir savunma yöntemi olan bu önlem takiyye olmuştur. Bu bağlamda, Şii olan Büveyhi ve Hamdani hanedanlarına karşı da takiyye yapma gereği duymuşlardı.[102]

Hasibi`nin Şii hanedanlara ithaf ettiği ve esasında zahiri inanç bilgileri üzerine hazırlamış olduğu eserler dışında en önemli eseri on altı sureden oluşan "Kitabü`l Mecmu"dur. Nusayrilerin gizli inanç esaslarının yazılı olduğu anlaşılan bu metin, sahip oldukları en önemli kaynaklardan birisidir.[103]

Hasibi, Hamdanilerin elinde bulunan Halep`te 957ya da 968 yılında vefat etmişti.[104] İddiaya göre Hasibi`nin ölümü, Bizans kuvvetlerinin bu şehri kuşattıkları sırada ortaya çıkan vebadan dolayı olmuştu.[105] Nusayri inanç sisteminin asıl kurucusu olan Hasibi, bu inanç fırkasının kendine özgü karakteristik özelliklerinin oluşması ve geliştirilmesi konusunda büyük çabalar vermiştir. Bu inancın dış unsurlara karşı korunması açısından mezarı Halep yakınlarında *Şeyh Yabrak* türbesi olarak bilinen yerde bulunmaktadır.[106]

Hasibi öldüğü vakit Nusayrilerin Bağdat ve Halep`te iki merkezi bulunmaktaydı. Irak`taki Nusayrilerin başında daha önce belirttiğimiz gibi Seyyid Ali el Cisri bulunuyordu. Haleb`teki Nusayrilerin başında ise Hasibi`nin kendisi hayattayken tayin ettiği 50 müridinden en meşhur olanı ve Antakya yakınlarındaki Cilliya köyünden

---

[101] Yaron Frieman, *a.g.m*, s. 94,104; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 150-151, Mahmut Reyhani (b), *a.g.e*, s. 28-29; Mustafa Öz (c), *a.g.m*, s. 183.

[102] Yaron Frieman, *a.g.m*, s. 110-111.

[103] Ahmet Turan (a), *a.g.e*, s.175; Louis Massignon, *a.g.m*, s. 368; Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 91.

[104] Louis Massignon, *a.g.m*, s. 368.

[105] Mahmut Reyhani (b), *a.g.e*, s. 46.

[106] Louis Massignon, *a.g.m*, s. 368; Mustafa Öz(c), *a.g.m*, s. 183; Ahmet Turan(b), *a.g.m*, s. 5.

Muhammed Ali el Cilli (ö. 994) vardı. Bu gösteriyor ki Nusayriler Antakya bölgesiyle de irtibat kurmaya başlamışlardı. Öyle ki Hasibi zamanından beri iki inanç merkezinin varlığı, bu fırkanın büyümeye başladığının göstergesi olmuştur. Ancak Bağdat merkezi 1258`de Moğolların burayı istila etmesi üzerine ortadan kalkmıştır.[107]

Halep`teki Nusayrilere el Cilli`den sonra halefi Taberani önder oldu. Hasibi`den sonra en önemli kişi olan Ebu Said Meymun bin Kasım et-Tabarani (968-1034), Taberriye kentinde doğmasından dolayı "Taberani" nisbesiyle anılmaktaydı. Hasibi`nin geliştirmiş olduğu inanç anlayışını daha ileriye taşıyıp pekiştirmiştir. Nusayri inancı hakkında pek çok eser yazan Taberânî Nusayrilerin en önemli şahsiyetlerinden birisidir.[108]

Taberani döneminde yine Şii bir fırka olan ve On birinci İmam Hasan el Askeri`nin babı yani naibinin Ebu Yakub el İshak`ın olduğunu savunan İshakilerle ciddi çatışmalar yaşanmıştı. Ebu Dahiba İsmail b. Hallad`ın lideri olduğu İshakilerle yaşanan bu çatışma Nusayrileri 1032 yılında Haleb`ten Lazkiye`ye doğru hareket etmeye zorlamıştı.[109]

Nusayrilerin Lazkiye`ye göçleri bir dönüm noktası olmuştu. Çünkü bu dönemden itibaren Lazkiye bölgesi Nusayrilerin dini ve beşeri merkezi olmaya başlayacaktı. Bu durum gösteriyor ki Taberani bu bölgedeki Nusayriliği tesis eden kişi olmuştur. 1034[110] ya da 1035`te [111] öldüğü düşünülen Taberani`den sonra Nusayrilerin tek yerden yönetilme tarzı sona ermişti.

Taberani`den sonra Nusayriler bulundukları bölgelere göre yerel önderler tarafından idare edilmeye başlamışlardı. Ondan sonra riyaset İsmetüddevle (Ö.1300), Hasan Acrût (Ö.1432), Ahmet b. Cabir el Gassani, Muhammed b. Yunus el-Kilâzî (öl.1602) gibi kişilerce yürütülmüştür. Esasında Nusayrilerin çoğalmaya başlaması ve daha geniş coğrafyaya dağılmasıyla birlikte sahip oldukları toplumsal yapı yeni bir tarzda şekillenmeye yüz tuttu. Bilhassa dağlık arazilerde bulunan Nusayri toplum yapısı

---

[107] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 150-151; İlyas Üzüm, *a.g.m*, s. 271.

[108] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 149-155; Mahmut Reyhani (b), *a.g.e*, s. 46; İsmail Onarlı, *a.g.e*, s. 54.

[109] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 152-515; Matti Moosa, *a.g.e*, s. 267.

[110] Matti Moosa, *a.g.e*, s. 267.

[111] Mahmut Reyhani (b), *a.g.e*, s. 46.

aşiretler tarzında şekillenmeye başladı.[112] Bunun yanında daha önce değindiğimiz gibi, Yunus el-Kilâzî tarafından Ali b. Ebitalib`in oturmakta olduğu mekân hakkında ulaşılan kanaat ile yine 15.yy. reislerinden Ali el-Haydari`nin bu konuda ileri sürdüğü düşünce münasebetiyle Nusayriler, Kilazi ve Haydari olarak ayrılmaya başladılar.[113]

Nusayriler karşılaşabilecekleri muhtemel tehditler karşısında kendi güvenliklerini sağlayacak en uygun çareyi bulmuşlardı. Bu çare, Lazkiye bölgesi civarındaki dağlık bölgelere sığınmak olmuştur. Bu bölgenin sahip olduğu coğrafi şartları Nusayriler kendi lehlerinde kullanmayı iyi bilmişlerdir. Öyle ki yaşadıkları deneyimlerin sonucunda şehirden uzak dağlık ve kırsal bölgeleri yerleşim yerleri olarak tercih etmelerinin bu durumla doğrudan ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.[114]

Haçlı seferleri sırasında Sünni Müslümanlar gibi Nusayriler de ciddi bir tehdit altında kaldılar. Haçlılar Nusayrilerin bulunduğu Suriye`nin batı bölgesindeki dağlık ve sahil kesimlerini ele geçirmişlerdi. 1103 yılında ise Normanlar, Nusayrilerin yoğun olduğu Lazkiye`yi aldılar.[115] Ebu`l Farac`e göre Haçlılar, Lübnan Dağına hareket ederken bu bölgelerde verdikleri zararların yanında, Nusayrilerden büyük bir kitleyi katlederler.[116] Et Tavil`e göre ise, Nusayrilerin yaşadığı iki büyük felaketten birincisi Haçlı seferleri sonrasında olmuştu. Haçlılar Kilikya, Antakya ve Lazkiye bölgelerinde büyük tahribatlar yaratmışlardı.[117]

Haçlı seferleri sırasında Nusayrilerin Haçlılar`a karşı tutumları konusunda ihtilaflar olmuştur. Nusayrilerin onlara destek verdiği iddialarının esasında başka başka nedenlerle ortaya atıldığını söyleyebiliriz. Bilhassa Sünni Alim İbn Teymiye`nin, Nusayrileri sapkın bir inancın mensupları olarak görmesi ile paralel olarak, onların Haçlılara destek vermiş olduğunu belirterek iddiasını pekiştirmek istediğini söyleyebiliriz. Ancak Ebu`l Farac`tan ve yine Nusayri asıllı kaynaklardan bunun öyle

---

112 Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 234 -38; Yvette Talhamy (b), *a.g.m*, s.184.

113 Louis Massignon, *a.g.m,* s. 368-69; İlyas Üzüm, *a.g.m,* s. 271.

114 Mahmut Reyhani (b), *a.g.e,* s. 37,57; Matti Moosa, *a.g.e,* s. 257.

115 Et-Tavîl; *a.g.e*, s. 221-227; Mustafa Öz (c), *a.g.m,* s. 184.

116 Abu`l Farac, *a.g.m*, s. 340.

117 Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 221,234.

olmadığı, tam tersine bu ahalinin Haçlılardan eziyet gördükleri anlaşılmaktadır. [118] Selahattin Eyyubi 1188`de Haçlı güçlerini bölgeden çıkardıktan sonra Nusayriler, onun egemenliği altına girdiler.[119]

Haçlı tehlikesinden sonra Nusayrilerin İsmaili, Kürt gibi kesimlerden karşılaştıkları saldırılara karşı Sincar Emiri Hasan el-Megzûn es-Sincârî kendilerine destek olmaya geldi. Ancak yapılan ilk destek teşebbüsü başarısız olmuştur. Yaklaşık yüz elli bin kişilik kuvvetle destek için geldiği söylenen Sincari, yenilgiye uğradıktan sonra geri çekilir. Ancak olayın ardından üç yıl sonra O'nun yeniden elli bine ulaşan kadın ve çocukların da yer aldığı kitleyle Sincar`dan Nusayrilerin olduğu bölgeye gelir.[120] İkinci destek girişiminden sonra muhalif gruplar yenilgiye uğratılıp bölgede üstünlük yaratılmıştır (1225). Bu yüzden Sincari, Nusayriler açısından çok saygın bir şahsiyet olup en büyük şeyhlerden birisi kabul edilir.[121]

Nusayriler, Memlukler döneminde hafızalara kazınan yaptırım ve muamelelerle karşı karşıya kalmışlardı. Bu baskının oluşmasında Haçlılarla yaşanan mücadelenin de etkisi vardı. Bu mücadele ve çatışma ortamında heretik grupların Haçlılara destek verdiği düşünülmekteydi. Bu şüpheler beraberinde baskılara sebep olmuştur**.** Haçlılarla işbirliği yoluna gittikleri düşünülen bu inanç kesimlerinin yaşadıkları bölgelerin kontrolünün sağlamlaştırılması ve bunların devlete bağlılıklarının güçlendirilmesi maksadıyla Sünni İslam çerçevesine alınmaları gerektiği noktasından hareketle, iktidarın onlara yaptırımlar uygulamış olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple Sünni iktidarın heretik olduğu düşünülen bu kesimler üzerinde giriştiği eylemler, dini fetvalarla desteklenip meşru bir zemin yaratılmaktaydı.[122]

Nusayriler aleyhinde ilk defa bu dönemde Hanbeli Alim`i Şeyhülislam İbn Teymiyye (ö.1328) tarafından verilen fetvalarda onların dindışı oldukları ilan edilir. İbn Teymiyye, Sünni anlayışın dışındaki özellikle Şii ve diğer Müslüman mezhep anlayışlarını

---

[118] İlyas Üzüm, *a.g.m,* s. 271; Yvette Talhamy (b), *a.g.m,* s. 178- René Dussaud, *a.g.e,* s. 28-31.

[119] Ahmet Turan, *a.g.e*, s. 176; İlyas Üzüm, *a.g.m,* s. 271.

[120] Sincar`dan gelen bu ahali Nusayrilerdeki Kameriyye yani Kilazi inanç koluna mensup olacaklardı. Bakınız, Matti Moosa, *a.g.e,* s. 256.

[121] Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 235-38; İlyas Üzüm, *a.g.m*, s. 271; Mustafa Öz (c), *a.g.m,* s. 184.

[122] Yvette Talhamy (b), *a.g. m,* s. 180-181.

reddetmekteydi. Bunlar arasında gördüğü Nusayrileri de İslam için tehlikeli görüyordu. Vermiş olduğu üç fetvada Nusayriler ve yine aşırı Şii kesim olan Dürziler hakkında oldukça radikal düşünceler ileri sürmekteydi. Bu fetvalarında, bu kesimlerin sert biçimde tasfiye edilme yolunu işaret ediyordu.[123]

Bir din adamının vermiş olduğu bu fetvalar tahmin edileceği gibi oldukça sert etkiler yaratmaya ortam oluşturuyordu. Bu etkiler kendini kısa zamanda göstermeye başlayacaktı. Nusayriler üzerine yapılan askerî harekâtlarda pek çoğu katledildi, kurtulanlar ise dağlık bölgelere kaçarak sağ kalabildiler.[124]

İbn Teymiyye`nin bu fetvaları vermesinin gerekçesi olabileceğini düşündüğümüz nedenler, dönemin mevcut şartlarıyla ilgilidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Memlukler`in Moğol ve Haçlı tehdidiyle karşı karşıya kalması, beraberinde heretik gruplara karşı bir şüphe oluşturmuş, İbn Teymiyye ise zaten sapkın olarak gördüğü bu inanç kesimlerine ötedenberi şüpheyle bakmıştı. Memluk Sultanı Baybars`a karşı bu kesimlerin düşmanlarla işbirliği yaptığı suçlamasında bulundu.[125] Bu sebeple Sultan Baybars (1260–1279), Moğollara karşı kazandığı Ayn Calut (3 Eylül 1260) savaşından sonra Nusayrilerin yaşadıkları Cebel-i Nusayri bölgesini ve yine İsmailiye gibi batıni kesimlerin bulunduğu yerleri zapt etti. Ardından, bu kesimlerin Sünni İslam`a girmeleri konusunda çabalarda bulunuldu. Baybars`tan sonra gelen Sultan Kalavun döneminde (1277–1290) bu teşebbüsler sert yaptırımlara dönüşmeye başlamıştı. Genel olarak tüm bu batıni inanç ahalisinin kontrol altına alınmasından sonra onlara bulundukları bölgelerde cami inşa etmeleri zorunluluğu getirildi. Kurulacak camileri işler hale getirmek için olsa gerek, bu ibadet yerlerinin bakım ve hizmetleri için de onları sorumlu tuttu. Bu yaptırım politikasının, devletin esasında bu ahaliye kendi iktidarını

---

[123] Yvette Talhamy (b), *a.g. m,* s. 178-179.

[124] Yvette Talhamy (b), *a.g. m,* s. 180-181.

[125] René Dussaud, *a.g.e,* s. 27-31; Yvette Talhamy (b), *a.g.m,* s. 181; Matti Moosa, *a.g.e,* s. 270*;* Ebû Zehra ise herhangi bir kaynak göstermeden ve üstelik Nusayrileri "Haşşaşin" olarak tanımlayarak onların Haçlılara ve daha sonraları ise Tatarlarla (Moğollar) işbirliği yapıp Müslümanların (Ehli Sünnet) aleyhinde hareket ettiklerini ileri sürer. Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e,* s. 69-70.

benimsetme ve böylece bulundukları bölgelerin kontrolünü sağlamlaştırma amaçlı olduğunu söyleyebiliriz.[126]

Ancak Memuklerin bu yaptırımlarının etkili olmadığı anlaşılmaktadır. Dönemin meşhur seyyahı İbni Batuta 1326`da Suriye`ye geldiğinde Memluklerin yaptırdığı camilerin harap bir halde olduğunu ve bu yapıların yapılış amaçlarından çok farklı şekilde, sığır ve koyun barınağı olarak kullanıldığını söyler.[127] Bu çerçevede, Nusayrilerin Memluk iktidarının baskı ve kontrolün yoğun olduğu dönemlerde muhtemelen takiyyeye başvurmuş olduğu ve daha sonraları buralarda ibadet etmekten vazgeçmiş oldukları anlaşılmaktadır.

1.3. NUSAYRİLERİN OSMANLI HAKİMİYETİNE GİRMESİ

Nusayriler XVI. Yüzyılın başlarında Yavuz Sultan Selim`in saltanatı sırasında Osmanlı hâkimiyeti altına girdiler. Yaşadıkları bölgenin kontrol altına alınmasından sonra asırlar boyunca bağlı kalacakları bir iktidarın kontrolü altında yaşamaya başlayacaklardı. Aşağıda Osmanlıların İran seferinden sonra Memlukler üzerine gitmesi ve Nusayrilerin yaşadığı Suriye`yi kontrolü altına alması şeklinde yaşanan sürecin üzerinde durmaya çalışacağız.

Osmanlı Devleti XVI. yüzyılın başlarından itibaren Şii İslam`a mensup Safevi Devletiyle çatışma içerisine bulunmaktaydı. Yavuz Sultan Selim döneminde Safevi Hükümdarı Şah İsmail ile yaşanan gerilim bu çatışmayı hat safhaya ulaştırmıştı. İki taraf arasında çıkan siyasi çatışma kendini mezhebî bir zıtlaşma şeklinde gösteriyordu. Böyle bir ortamda, Sünni İslam`ı benimseyen Osmanlı` nın, Şii İslam anlayışına karşı tutumu kaçınılmaz olarak sertleşmeye başlıyordu. Mevcut bu ortam radikal kararların alınmasına ve bunların tatbikine sebep olmaktaydı. Çünkü Şii İslam anlayışını, Osmanlı ile çatışma halinde bulunulan Safeviler temsil ediyordu. Bunun paralelinde yaşanan bu

---

[126] Mustafa Öz (c), *a.g.m,* s. 184*;* Matti Moosa, *a.g.e,* s. 269-270; Kais Firro, *a.g.m*, s. 209.

[127] İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I. Cilt, Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut, YKY Yayınları, İstanbul 2010, s. 120-121.

çatışma ortamında Şii kesimlerin Safevi taraftarlığı, Osmanlı`nın Şiilere karşı politikasının temel sebebini ve dayanağını oluşturuyordu.[128]

Böyle bir ortamda, Yavuz Sultan Selim Safeviler üzerine giderken (28 Şubat 1514) aldığı fetva ile Safevi taraftarı olan Şiileri hapis ya da idam ettirdi. Daha sonra Safevilerle Çaldıran`da yapılan savaşta Şah İsmail`i mağlup etti.(23 Ağustos 1514) Safevilerin mağlup edilmesinden sonra Yavuz Sultan Selim gözünü Memluklere çevirdi.[129]

Şah İsmail, daha önce Memluk Sultanı Kansu Gavri`ye gönderdiği mektupta, Osmanlı`ya karşı işbirliği teklif etmiş ve kendi iktidarının karşılaştığı Osmanlı tehlikesini kendisinin de yaşayabileceğine dair uyarıda bulunmuştu. Osmanlı`nın Mısır`a yönelmesi durumunda kendilerine destek vereceğini de bildirmişti. Bu durum Mısır Sultanının Osmanlı`yı arkadan vurma hareketi olarak değerlendirilmişti. Bu meseleyi İbn-i Kemal`e soran Padişah, ondan "*Düşmanın işlerinden ihmal ve düşmanı ilgilendiren konularda gecikme olgun devlet adamının işi değildir.*" cevabını alır. Bunun yanında Padişah, Ali Cemâli Efendi'den, "*Şah İsmail'e yardımcı olduklarından Memluklülerle yapılacak savaşın meşru olduğuna*" dair fetvasını alır.[130]

Mercidabık denilen yerde karşılaşan iki ordu arasında yaşanılan savaşta Memlukler bozguna uğradı. (24 Ağustos 1516) Memluk Sultanı Kansu Gavri savaş meydanında öldü. Savaşın ardından Halep`e giren Yavuz Sultan Selim`i şehir ahalisi karşıladı. Burada istirahat ettikten sonra tüm Suriye`yi aldı.[131]

---

[128] Halil İnalcık, *a.g.e,* s. 137-139; H. Mustafa Eravcı, "Safevî Hanedanı", *Türkler Ansiklopedisi,* 6. Cilt, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 886; Yvette Talhamy (b), *a.g.m,* s. 181; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1992, s. 130.

[129] Şükri-i Bitlisi, *Selim-Name*, Hazırlayan: Mustafa Argunşah, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1997, s. 177-182; Hoca Saadettin Efendi, *Tacü`t-Tevarih, Şehzadelerin Girişimleri – Selim-Name ve Yavuz Sultan Selim Dönemi,* 4. Cilt, Yalınlaştıran: İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1979, s. 300-309; Halil İnalcık, *a.g.e,* s. 138-139; H. Mustafa Eravcı, *a.g.m,* s. 886.

[130] Celal-Zâde Mustafa, *Selim-Name,* Hazırlayan: Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 403, 415; Ahmet Uğur, *a.g.e*, s. 95.

[131] Celal-Zâde Mustafa, *a.g.e,* s. 416-21; Şükri-i Bitlisi, *a.g.e,* s. 252-59; Hoca Saadettin Efendi, *a.g.e,* s. 309.

Kansu Gavri`den sonra yerine geçen Tomanbay yeniden kuvvetini toplamaya çalıştı. Çöl şartlarında menzili aşarak Mısır`a ulaşmak isteyen Osmanlı kuvvetlerinin o sırada sürpriz bir yağmurla karşılaşması bu harekatı kolaylaştırmıştı. Ridaniye`de karşılaşan iki kuvvet arasında yapılan savaşta Mısır ordusu ikinci defa mağlup edildi (22 Ocak 1517).[132]

Osmanlı`nın Mercidabık savaşından sonra Haleb`i kontrol altına almasıyla Nusayriler bu egemenliğin kontrolüne girdiler. Ancak iddiaya göre, bu esnada Nusayriler toplu kıyımlara uğramışlardı. "1516 Haleb Katliamı" olarak ileri sürülen bu olay, devletin bu sırada Şii kesimlerine karşı tutumuyla ilişkilendirilir. Başta Nusayri tarihçisi Et-Tavil tarafından gerçekleştiği ileri sürülen bu olay, daha sonra batılı araştırmacılar tarafından da yaşandığı kabul edilerek çalışmalarında işlenmiştir.[133]

Et-Tavil`e göre, Mercidabık`ta yapılan Osmanlı - Memluk savaşından sonra Yavuz Sultan Selim, Bölgedeki Şii kesimlerin (Alevi) katli için fetva alır. Yavuz, bir bahane ile tüm Alevi emir ve şeyhleri bir yerde toplar; bu fetvaya dayanarak, Alevi ümera, mukaddem ve şeyhlerden 9400 kişiyi öldürür. Bu durum üzerine, dağlara kaçmaya başlayan Şiileri takip eden Osmanlı kuvvetleri, izini bulduklarını da öldürmekteydiler. Et-Tavil ayrıca, ileri gelenler dışında Alevi halktan 40 bin kişinin öldürüldüğünü de iddia eder.[134]

Talhamy ise, Et-Tavil`in bahsettiği fetvanın Şeyh Nuh el- Hanefi el-Dımaşki tarafından verildiğini ileri sürer. Ayrıca ismi geçen bu şahsın, Hanefi mezhebine mensup olduğu ve verdiği fetva dışında hakkında fazla bir şey bilinmediğini belirtir.[135]

Ancak konuyla ilgili incelediğimiz dönemin çağdaş kaynaklarından olan Celal-Zade ve Şükri Bitlisi`nin *Selimname*lerinde ve hatta daha sonraki zamanda yazılan *Tacü`ttevarih* ile *Solakzade Tarihi*`nde yaptığımız incelemede, Yavuz Sultan Selim`in harpten sonra

---

[132] Celal-Zâde Mustafa, *a.g.e*, s. 428-429; Hoca Saadettin Efendi, *a.g.e*, s. 320; Solakzade Mehmed Hendemi Çelebi, *Solakzade Tarihi*, III. Cilt, Hazırlayan: Dr. Vahid Çabuk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 65.

[133] Yvette Talhamy (b), *a.g. m*, s. 179,182; Dick Douwes (a), *a.g.m*, s. 149; Matti Moosa, *a.g.e*, s. 274; M. Arinberg-Lanadza, *a.g.m*, s. 214-215.

[134] Et- Tavîl, *a.g.e*, s. 263 -267.

[135] Yvette Talhamy (b), *a.g. m*, s. 175,181-182.

Haleb`e gelmesi ve sonrasındaki gelişmelerde böyle bir olayın kaydına rastlayamadık. Anılan kaynaklar bu esnada yaşanan olaylardan ayrıntılarıyla bahsetmelerine karşılık yukarıda zikredilen olaylara dair herhangi bir bilgi vermez. Bu da Tavil'in aktardıklarının şüpheyle karşılanmasına yol açmaktadır.

Et-Tavil`in ileri sürdüğü şekilde bu olayın gerçekleşmiş olması durumunda, dönemin kaynaklarında yer alması ya da en azından zikredilmiş olması beklenir. Üstelik Et-Tavil`in ileri sürdüğü gibi, gerçekleştirilen katliamın kırk bin kişi kadar olduğu düşünülürse bu olayın bir yankısının olması beklenir. Böyle bir durumun gerçekleşmesi halinde de çağdaş kaynaklarda yer alması yüksek bir ihtimaldir.

Tarih çalışmalarında, geçmişe ait bir olayın yaşanıp yaşanmadığı deliller yani kaynaklar aracılığıyla öğrenilir. Bahsi geçen bu olayın, iddia edildiği şekilde veya daha farklı bir şekilde yaşanmış olduğunu kabul etmek için buna dayanak oluşturacak tarihi bir kaynağın olması gerekir. Ancak dönemin kaynaklarında bu olaydan bahsedilmemesi, dolayısıyla tarih araştırmalarındaki "*kaynak gösterme*" esası gereği bu iddia üzerinde şüpheler oluşturmaktadır.

Bu iddiada bulunan Et-Tavil`in dikkatimizi çeken yönü, bahsedilen dönemde yaşamamış olduğu gibi aynı zamanda herhangi bir kaynak kullanmamış olmasıdır. Nusayrilerin tarihini yazması itibariyle, bu alanda çalışma yapanların başvurduğu öncelikli referanslardan birisi olmasına karşın et-Tavil`in bu çalışmasında kaynak göstermemesi ileri sürdüğü iddiaları değerlendirmede ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir.

Diğer taraftan, et-Tavil`in ve onu referans alan Nusayri şeyhi Reyhani`nin de bahsettiği olayın ortaya çıkışı ve failleri konusunda ileri sürdükleri iddialarda belirsizliklerin olduğu görülmektedir. Özellikle et-Tavil`in olaya ilişkin sunduğu bilgilerde konuyla ilgili belirgin bir durum oluşmamaktadır. Et-Tavil`e göre, çok daha önceden Yavuz Sultan Selim, Cebel-i Nusayriye`de bulunan Nusayrileri tehlike olarak gördüğü için bu ahaliyi etkisiz hale getirip Memluklerin üzerine gitmeyi düşünmüştür. Bu sebeple bölgeye doksan bin çadır Türkmen yerleştirmiştir. Nusayrilerin en önemli merkezlerinden birisi olan Cebele kasabası da böylece Türkmen göçmenlerle dolmaya

başlamış ve bu bölgenin Sünni ahalisi Nusayrilere eziyet etmiştir.[136] Reyhani`ye göre ise, Sünni ahali, Yavuz Sultan Selim'i Haleb`i ele geçirdikten sonra Nusayriler (ve batıni kesimler) hakkında kışkırtmışlardı. Bunun üzerine Nusayriler toplu kıyıma uğramış, sağ kalanlar da Lazkiye yörelerine doğru kaçmışlardır.[137]

Görüldüğü üzere, olayın faili yani müsebbibi hakkında kesin bir bilgi verilmediği gibi dolaylı atıflarda da bulunulmuştur. İddia edilen olayın gerçekleşmesinde, Memluk seferi münasebetiyle aldığı önlemler bağlamında Yavuz Sultan Selim fail olarak görüldüğü gibi ayrıca bölgedeki Sünni ahali de bu konuda sorumlu tutulmuştur. Muhtemelen bu soruna açıklık getirmek isteyen yani durumu netleştirmek isteyen Reyhani, et-Tavil`in söylediklerinden hareketle neredeyse tam tersi bir iddiada bulunmuştur. Reyhani, olayın sorumlusu olarak doğrudan bölgedeki Sünni Arapları işaret ederek bu ahalinin Yavuz`u kışkırtıp sahte fetvalar verdirerek katliamın oluşmasında büyük rol oynadıklarını iddia etmiştir.[138]

Yüzyıllar boyunca Osmanlı egemenliği altında bulunacak olan Nusayriler, Lazkiye`nin bilhassa dağlık ve kırsal bölgelerde ve ayrıca Lazkiye`nin sahil köylerinde mahalli şeyhler denetiminde yaşamaktalardı. Özellikle Lazkiye`,nin Cebel-i Nusayriye bölgesinde yaşayan Nusayriler, beşeri açıdan tecrit olmuş bir durumda bulunuyorlardı. Sünni ahali ve devlet otoritesiyle karşı karşıya gelecekleri şehir bölgelerinde bulunmaktan kaçınmışlardı. Ancak bulundukları dağlık bölgelerin verimsiz durumu geçimleri açısından sıkıntılar yaratmaktaydı. Özellikle bu dönemden itibaren Nusayrilerin aşiretler tarzında şekillenmiş sosyal yapısı belirgin bir hal almaya

---

[136] Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 272 – 278.

[137] Mahmut Reyhani (b), *a.g.e*, s. 75-77.

[138] Dönemin kaynaklarında bahsedilmeyen bu olay konusunda Nusayri Şeyhi Reyhani, olayın resmi kaynaklar tarafından tarih dışı bırakılmak istendiğini iddia edilmiştir. Olayın gerçekleşmesine dayanak olarak bu katliamın Nusayrilerin hafızasında nesilden nesile aktarılarak unutulmadığını söyler. Mahmut Reyhani (b), *a.g.e,* s. 75-77. Reyhani`nin eleştirdiği durumun karşıt eleştirisini ise Fığlalı yapar. İbn-i Teymiye`nin verdiği fetva gibi, Halep katliamına sebep olan fetvaya dayanılarak kırk bin kişinin katledildiğini söyleyen Ahmet Turan`a Fığlalı tarafından eleştiri gelir. Fığlalı, bu iddianın ileriye sürülmesini ilmi yanlışlık olarak gördüğü gibi ayrıca batılı kesimlere hoş görünme zafiyetiyle ilgili olduğunu söyler. Bakınız, Ethem Ruhi Fığlalı, *a.g.e,* s.181-184.

başlıyordu.[139] Bunun yanında, Suriye bölgesinden ayrılıp Antakya ve Çukurova bölgesine gelip yerleşmiş Nusayri kitleleri de bulunmaktaydı. Bunlardan Çukurova`da bulunanların ise 1516 tarihli bir kaynaktan aktarıldığına göre "*Garipler Cemaati*" ve yine "*bahçeciler*" olarak da anıldıkları düşünülmektedir.[140]

---

[139] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 263-267, 272-278; Yvette Talhamy (b), *a.g.m*, s. 182; Mustafa Öz (c), *a.g.m*, s. 185; İlyas Üzüm, *a.g.m*, s. 271; Tord Olsson, *a.g.m*, s. 235.

[140] Konuyla ilgili tartışma için bakınız, Ali Sinan Bilgili, *a.g.m,* s. 52**;** ayrıca bakınız Şerafettin Serin (b), *a.g.e*, s. 250; Mehmet Dönmez, *a.g.m*, s. 215.

2. BÖLÜM: NUSAYRİ İNANÇ VE RİTÜELLERİ

2.1. İNANÇLARI

2.1.1. Şiilikle Olan İlişkileri ve Gadir Hum

İslam Tarihinde Peygamber'in 632 yılında vefatından sonra halifelik üzerine başlayan çekişmeler Müslümanlar arasında ilk ayrışmayı doğurmuştu. Bu ayrışma, yaşanan gelişmelerle geri dönülmez bir bölünmeye sebep oldu. Dini fonksiyonundan çok, "*siyasi iktidara sahip olmak*" şeklinde algılanmaya başlanan halifelik, Arabistan`da İslam öncesi geleneksel kabilevî çatışmanın farklı bir yolda yeniden başlamasına neden olmuştu. Bu ihtilafta Müslümanların büyük çoğunluğunu Sünniler, daha az bir kısmını da Şiiler oluşturmuştur.[141]

El-Katib, halife seçiminin ilk dönemlerde şûra yolu ile yapılmasının uygun görülüp, Ali b. Ebitalib ve Ehli Beyt'in de seçimin bu tarzda yapılmasını kabul ettiğini ifade eder. Ancak daha sonraları Emeviler'in zor kullanarak iktidarı ele geçirmesi ve veraset sistemine dönüştürmesi üzerine Ali b. Ebitalib yanlısı olan Şiilerin (Aleviler) bu duruma karşı muhalefetlerini yükselttiklerini ifade eder.[142] Esasında Şiilerin, Ali b. Ebitalib'i Peygamber'in asıl halefi olarak görmeleri ve bunun iddiadasında bulunmaları Emevilerin hilafet konusundaki teşebbüslerinden çok önce başlamıştı. Fakat Emeviler döneminde hilafet iddiası üzerine yaşanan anlaşmazlık hat safhaya ulaşmıştı. Ali b.

---

[141] İra M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi, Hazreti Muhammed`den 19. Yüzyıla*, 1. Cilt, Çeviren: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 99-106; Yvette Talhamy (b), *a.g.m*, s. 175.

[142] Ahmet El- Katîb, *a.g.e*, s.23-31.

Ebitalib`in oğlu Hüseyin`in Kerbela`da öldürülmesi, Müslümanlar arasındaki ayrılıkların dönüm noktası olmuştu.[143]

Hilafet konusunda Şiilerin iddiası, Peygamber'in ölümünden sonra Müslümanları temsil edecek kişinin ancak Ali b. Ebitalib ve kendisinden sonra da onun soyundan gelecek kişilerin olabileceğiyle ilgiliydi. Bu münasebetle VII ve VIII. yüzyıllarda Emevi ve Abbasi iktidarına karşı muhalefette bulunup, bu iddialarını sürdürdüler. Ancak bu konuda başarısız olmaları onların büyük bir kısmının siyasi faaliyetten uzaklaşarak, içe kapanmaya ve dini açıdan kendi düşüncelerini geliştirmeye yöneltti.[144]

Diğer taraftan Şiiler ya da başka bir ifadeyle Ali taraftarları, kendi iddialarının meşruiyetini oluşturmaya çalışmaktaydı. Şiiler İlk üç halifenin yetkisini reddettiklerine göre onların aktaracağı bilgileri de kabul etmiyorlardı. Bu nedenle Ali b. Ebitalib`in halifeliğinin ve otoritesinin meşruiyetini destekleyecek ve gerekçelendirecek kendilerine has fıkıh ve hadis ilimleri geliştirmeye başlamışlardı. Ali b. Ebitalib`e atfedilen sözler ve imamların hadisleri Şii öğretilerin esasını teşkil eder.[145] Ancak her şeyden evvel Şiilerin, kendi iddialarını desteklemek için gösterdikleri en önemli dayanak, Gadir Hum denilen mevkide yaşandığı düşünülen hadise olmuştur.[146]

Hurl'a göre Gadir Hum denilen yer, Mekke'den Medine'ye doğru giden yol üzerinde, Kufe'den üç mil uzaklıkta ve sol tarafta bir vadi içindeki bataklık bir arazide bulunmaktaydı.[147] Şiilere göre Peygamber, Veda Haccı dönüşünde bu yerde konakladığı sırada, kendisiyle birlikte olan Müslüman ahaliyi memleketlerine dönmeden önce etrafına toplayıp, onlara hitap etmişti.[148] Şiiler, Peygamber`in bu hitabında "Allah bana, ey Peygamber, sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan; O`nun elçiliğini yerine getirmemiş olursun. Allah seni korur. Doğrusu Allah kâfirlere

---

[143] Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çeviri: Prof. Dr. Salih Tuğ, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 253-265; İra M. Lapidus, *a.g.e*, s. 177, 238.

[144] İra M. Lapidus, *a.g.e,* s. 177.

[145] İra M. Lapidus, *a.g.e,* s. 177.

[146] Ahmet El- Katîb, *a.g.e,* s. 78.

[147] Fr. Buhl, "Gadirülhumm", *MEB İA*, 4. Cilt, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. 705.

[148] Nusayri Şeyhi Mahmut Reyhani bu sayının 60 bin kişi olduğunu belirtir. Bakınız, Mahmut Reyhani (a), *Gölgesiz Işıklar- I, Alevilik ve Öncesi,* Can Yayınları, İstanbul 1997, *s. 47.*

yol göstermez", şeklinde Maide suresinin 67. ayetinin indiğini ve bunun üzerine Peygamber`in deve semerlerini üst üste koyup üzerine çıkarak yanında bulunan Hz. Ali`nin elini havaya kaldırıp, "Ben Kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır" dediğini savunurlar.[149]

Bu olayın gerçekleştiği vakit Şii kesim ayrıca, "Sakaleyn Hadisi"nin vuku bulduğundan da bahseder. Şii kaynaklara göre; Peygamber aynı gün bir hutbede, "size iki emanet bırakıyorum, onlara sımsıkı sarıldıkça hiçbir zaman sapıtmazsınız: Allah`ın kitabı ve Ehl-i Beytim" demiştir. Şiiler bu hadisin kendi iddialarının en büyük delili olduğunu düşünürler.[150]

Öncelikle söylemek gerekir ki Sünniler. Şiiler kesim ve onların içerisindeki gulat (aşırı) kesimin yaşandığı kabul edilen bu hadiselerden çıkardıkları anlamlar farklı olmuştur.[151]

Şii müellifler, Maide suresinin zikredilen bu ayetinin Hz.Ali'ye telmihen indiğini savunurlar. Bunlardan Taberi`den aktarıldığına göre; bu ayette tebliğ edilmesi gereken şey, Ali`nin hilafetidir. Hz. Peygamber takiyye için eşi Ayşe`den de bazı şeyleri gizlemiş, bu yüzden de Cenab-ı Allah onu ikaz etmiştir. Başka bir Şii müellifi Hakim Haskani`den de aktarılan bilgiye göre, Peygamber mi`rac`a çıkınca, Arş`ın altından Ali b. Ebitalib`in hidayet bayrağı olduğunu işitmiş, fakat yeryüzüne inince bunu gizlemiştir. Bunun üzerine Allah "*Ali hakkında indirileni tebliğ et"* ayetini indirmiştir. Şiilere göre Cebrail aracılığıyla Allah Peygamber`den Ali`nin velayeti konusunda delil olmasını istemiştir. Ancak o, "*Peygamber amcasının oğlunu koruyor*", diye tepki ve söylenti oluşmasından çekindiği ve bunun üzerine de yukarıda zikri geçen "*Allah seni korur…*" ayetinin indiğini savunur.[152]

---

[149] Cemal Sofuoğlu, "Gadir-i Hum Meselesi*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 26. Cilt, s. 466-468; et Tavîl*, a.g.e, s. 461,* Mahmut Reyhani (c*), Gölgesiz Işıklar- III, Mezhepte Aleviler,* Can Yayınları, İstanbul 1997*, s. 71;* Nasreddin Eskiocak (b)*, a.g.e,* s. 33-34.

[150] Cemal Sofuoğlu, *a.g.m,* s. 466-468- et Tavîl, *a.g.e,* s. 45

[151] Abdülaziz Sachedina, "Allah`ın Velisi ve Peygamber`in Vasisi: On iki İmamcı Şii İnancında Ali Bin Ebî Tâlib", 3-23, *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005.

[152] Cemal Sofuoğlu, *a.g.m,* s. 461-62.

Sünni ile Şii kesim ve yine gulat (aşırı Şii) kesimin bu hadiseden çıkardıkları anlamlar farklıdır.[153] Özellikle Şii kesimlerin iddiaları için Gadir Hum hadisesi en önemli dayanak konusu olmuştur. Çünkü burada yaşandığı iddia edilen olay, İslam Peygamberinin kendi ağzından bizzat Ali b. Ebitalib`i halef olarak seçtiğine dair bir anlamın oluşmasını sağlamaktaydı. Şiilerin bir meşruiyet kaynağı olarak bu olayı kendi lehinde yorumlaması kaçınılmaz şekilde Sünni kesimin daha farklı bir tutum içerisinde bulunmasına neden olmuştur. Öyle ki Sünni kesim bu olayın yaşandığı iddiasına kuşkuyla bakmakta ve bazı Sünni âlimler bu olayı tamamen reddetmekteydi.[154] Bu olayı tam olarak inkâr etmese bile daha farklı bir anlam oluşturup, diğer halifeleri de bu kapsamda yorumlamaktaydı. Böylece bu olaydan çıkarılan anlam iki taraf arasında ihtilaf oluşturacaktı.[155] Nusayri şeyhlerinden ReyhanÎ bu ihtilaftan bahsederken, Sünni kesimin Peygamber`in Hz. Ali hakkında yaptığı ilanın gerçek manasını anlamak istemeyip, başka bir şekilde yorumlamak istediklerini belirtir.[156]

Dikkati çeken husus, Sünni ve Şii ahali arasında bu olay üzerinde yaşanan ihtilafın odak noktasının halifelikle ilgili olmasıdır. Özellikle Sünni ahalinin tartışma sınırının sadece bununla ilgili olmasına karşın Şii kesim durumu daha da ileri götürerek olayı aktarma ve yorumlamada "*Tanrısal buyruk*" bağlamı kurmaya çalışmıştır. Böylece Maide süresinin 67. ayetinin Ali b. Ebitalib için indiği düşünülerek onun halifeliğinin Tanrısal emirle olduğuna dayanak gösterilmiştir.[157] Ancak böyle bir durumun Ali`nin varlığı üzerinde yeni algıların oluşmasına zemin hazırladığını düşünebiliriz. Ali b. Ebitalib`in sadece halifeliği üzerinde yapılan iddialar, tarihsel kişiliğine tekabül ederken, kendisinin

---

[153] Abdülaziz Sachedina, *a.g.m,* s. s. 6.

[154] Sünni ulema –İbn Teymiye dışında-, "Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır" hadisinin yaşandığından bahsetmez. İbn Teymiye de bu hadisi daha farklı bir şekilde ve bir sahabe olarak Ebu Bekir ve Ömer`i de bu anlam içerisine katarak durumu farklılaştırır. Ayrıntılı olarak bakınız, Cemal Sofuoğlu, *a.g.m,* s. 464.

[155] Cemal Sofuoğlu, *a.g.m,* s. 465-467; Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 465; Mahmut Reyhani (c), *a.g.e,* s. 71; Nasreddin Eskiocak (b), *İlk Alevi Kimdir* ?, Can Yayınları, İstanbul 2007, s. 33-34.

[156] Mahmut Reyhani (c), *a.g.e,* s. 155.

[157] Cemal Sofuoğlu, *a.g.m,* s. 467.

Tanrısal buyruk ile işaret edilmiş olduğuyla ilgili durum ise Nusayriler gibi gulat kesimlerde onun varlığı üzerine yaptıkları yorum ve atıfların temel dayanağı olacaktı.[158]

Yukarıda değinmeye çalıştığımız gibi, Şiiler arasında Ali b. Ebitalib`in vasfı ile onun Allah ve Peygamber karşısındaki konumu üzerine farklı görüşlerin oluşmasından kaynaklanan fikir ayrılıkları yaşanmıştır.[159] Çoğunluğu oluşturan On İki İmamcılar, Ali b. Ebitalib`in insani vasfı ve Peygamber`den sonra gelmesi hususunda tercihini bildirmiş olup, imametin sadece Ehlibeyt`in masum imamlarıyla olabileceği iddiasıyla sınırlı kalmıştır. On İki İmamcılarla bağlarını koparmadan, Ali b Ebitalib`in zahiri görünüşünün ötesinde hululiyet anlayışına göre batıni özelliğinin olduğunu söyleyen Nusayrilik ve İsmailik gibi gulat kesimler ise, inanç anlayışlarını daha öteye götürmüşlerdir. Öyle ki Şiiler, bu aşırı Batıni kesimlerin sahip olduğu fikir ve inançlar sebebiyle onlara muhalefet etmeye başlayacaklardı.[160]

On İki İmamcılar her ne kadar Hz. Ali`nin zahiri (insani) yönü üzerinde tercihini yapsa da onun soyundan gelen imamların masum olduğu ilkesinin yanında, onları tanımanın tek yolunun Allah`tan gelen nassın zorunluluğu ilkesine geçiş yaparak şura ve seçim prensibini ortadan kaldırıp imameti Ehlibeyt ile sınırlandırmışlardır. Böylece şura ile seçilen sıradan kişi yerine nass yolu ile Allah tarafından seçilen kişi imam olarak kutsiyet kazanmıştır. [161] Şiilerin imamlara gösterdikleri hürmet ve inançlarının merkezindeki konumları nedeniyle onları insanüstü varlıklar şeklinde görüp Tanrısal ruhun dünyada görünen hali olarak düşünmeye başlamışlardır.[162]

---

[158] Nusayriler, Gadir Hum`da Peygamber`in Hz. Ali`yi işaret etmesi olayını tek başına işlemedikleri gibi "Tanrısal buyruğa" vurguda bulunarak batıni bir tarzda olayı yorumlamıştır. Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 35; Mahmut Reyhani (c), *a.g.e*, s. 71,155) Yine, Şeyh Mehmet Tevfik Özenen "Gadir iddiası sözler Allahtandır". Bakınız, Ömer Uluçay, *a.g.e*, s. 99.

[159] Abdülaziz Sachedina, *a.g.m*, s. 4.

[160] Claude Cahen, *a.g.e*, s. 174- Yvette Talhamy (b), *a.g.m*, s. 176; Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, Çeviren: Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 228-229; Bu konuda yazan Nusayri Şeyhi Reyhani, bu durumu, Şiilerin Nusayrileri kötüleyip haklarında iftirada bulunulduğu şeklinde yorumlamıştır. Ayrıntılı olarak bakınız, Mahmut Reyhani (b), *a.g.e*, s. 22-26.

[161] El-Katîb, *a.g.e*, s. 75-76-; Claude Cahen, *a.g.e*, s. 173.

[162] Albert Hourani, *a.g.e*, s. 228.

Bilhassa aşırı Şii grupların inanç yaklaşımlarında etkisini gösteren Neo-Platoncu anlayışa göre evren Allah`ın yaratmış olduğu varlıklardan oluşmaktaydı. Bunlar öncelikle bahsedeceğimiz batıni fırka İsmâiliyyedir*. [163] İsmâiliyye`nin batıni inaç anlayışına uyarlanmış Neo-Platoncu anlayış, daha sonraları yine İsmâiliyye`nin etkisiyle batıni inanç hareketleri olan Dürzilik* ve Nusayriliğe geçerek bu fırkaların batıni inanç yapılarının şekillenmesinde temel rolü oynamıştır.[164]

---

* Yedinci İmam`ın, Cafer es-Sâdık`in büyük oğlu İsmâil olduğunu savunan İsmaililer, kendilerini diğer şii kesimlerden ayırarak kendilerine özgü aşırı Şii bir inanç sistemini vücuda getirmişlerdir. İsmail`in ismine atfen kendilerine *İsmâili* denilen bu kesim, ilk dönemlerde *Seb`iyeciler* olarak da anılmaktaydı. İsmâililerin inanç sisteminde, görünen yani Zahir olanın ötesinde batıni bir gerçeklik vardır. Bu gerçekliğe ulaşmak için mezhebin belirlediği prensipler çerçevesinde tevil yoluna başvurarak kendilerine özgü bir inanç sistemi teşkil etmişlerdir. İsmâililer, batıni eksende diğer semavi dinlerle bir bağ kurar. Tanrı`nın emrinin farklı dönemlerdeki temsili olarak ortaya çıkan bu dinlerin batıni olarak aslında tek bir amaca hizmet ettiği sonucuna ulaşırlar. Öyleki Tanrı tarafından gönderilmiş olan kitap ve akidelerin de elçilere yani Peygamberlere göre değişmiş olsa da niteliğinin değişmediğine inanırlar. Tanrının farklı dönemlerde zahiri dünyada kendini gösterme inancı (Hulûl etme) paralelinde semavi dinler arasında kurulan bu bağ İsmâiliğin batıni inancının temelini oluşturmaktadır. İsmâili inancına göre, yedi büyük peygamber kendilerine gönderilen vahiyleri temsil etmişlerdir. Ruhani âlemle zahiri dünya arasındaki aracılığı yapan Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil meleklerine karşılık gelen *Ced, Feth ve Hayal* ismini taşıyan doğaüstü güçler vardır. Bu sistem içerisinde her peygamber bir *Natık* olup, zahiri vahyin batıni anlamını ortaya koyar. İsmâililerin kabul ettiği yedi natık Tanrısal zuhurun her bir aşamasını temsil etmektedir. İsmâiliyye`deki Nâtık ve esaslar şunlardır: Âdem`in esası Şit, Nûh`un esası Sâm, İbrâhim`in İsmâil, Mûsâ`nın esası Hârûn, îsâ`nın esası Şem`un ve Muhammed`in esası Âli, ardından da sonra Hasan, Hüseyin ve Cafer es-Sâdık`a kadar olan altı İmamdır. Yedinci ve son Nâtık ise yedinci İmam olarak kabul edilen Muhammed b. İsmâil`dir. Muhammed b. İsmâil, imam ve nâtık olmasının yanında ayrıca mehdî olarak da dünyaya yeniden gelip batıni gerçekleri hakim kılacağına inanırlar. İsmâililerin batıni inanç sistemindeki bu yedi aşamadan dolayı da yukarıda belirttiğimiz gibi kendilerine *Seb`iyeciler* denilmekteydi. İsmâiliyyedeki bu yedi aşama üzerine kurulan sistem Neo-Platoncu anlayışla işlenmiş olduğunu ve Dürzilik ve Nusayrilik gibi batıni mezheplere bir dayanak oluşturduğunu söyleyebiliriz. İsmâililer, Fatımi Halifesi el-Muntasır (1036-1094)`ın hilafeti sırasında aralarında yaşanan hilafet çatışması sonucunda Nîzârî ve Musta`lî olmak üzere iki kola ayrılmışlardır. Ayrıntılı olarak bakınız, Farhad Daftary, *İsmaililer, Tarih ve Öğretileri*, Doruk Yayınları, Ankara 2002, s. 351-356; Mustafa Öz, "İsmâiliyye", *DİA*, 23. Cilt, İSAM, İstanbul 2001, s. 128-132; Ethem Ruhi Fığlalı, *a.g.e*, s. 130-139; Ayşe Atıcı Arayancan, "Suriye Bölgesindeki İki İnanç Hareketi: Nizârî İsmâilîlileri ve Nusayrîlik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 54. Sayı, Ankara 2010, s. 192-195.

[163] Farhad Daftary, *a.g.e*, s. 356

* Dürzilik İsmâilik içinden ortaya çıkan ve Fatımi halifeliğinden Hakim bi-Emrillah`ın (h.411-m.1020) veziri Hamza b. Ali`in öğretisiyle şekillenen batıni bir mezheptir. Esasında Dürzilerin propagandacısı olan Anuş Tegin Dürzi`den dolayı bu ismi aldıkları kabul edilir. Dürziler, Tanrı`nın Fatımi Halifesi Hakim bi Emrillah`ta cisim bulduğuna inanırlar. Nusayriler gibi Yeni Platoncu anlayışa göre şekillenen Dürzilik`te Tanrı`nın yedi defa insan bedeninde zuhur ettiğine inanırlar. Son aşamada bu zuhur etme durumu Hakim`in bedeninde olmuştur. Bu tanrısal

Neo-Platoncu felsefe M.S. III. Yüzyılda Plotinus (ö. M.S. 270) tarafından kurulan Platonist okulunda ortaya çıkan eski Yunan felsefesinin bir ürünüdür. Platonius`un geliştirdiği bu düşünce sistemiyle Müslümanlar ilk defa IX. Yüzyılda Yunan klasiklerinin çevrilmesiyle tanışıp bu düşünceyi benimsemeye başlamışlardır. Ancak Neo-Platonizmin, İslam düşüncesindeki gelişimi Farabi (ö. 950) ve İbni Sina (ö. 1037)`nın eserlerinde doruğa ulaşmıştır. İbn Sina`ya göre Allah, Asıl sebep ya da yaratıcı ve öz ile varlığın bir olduğu, yani kendinde olduğu zorunlu bir varlık idi. Cisimleşmiş varlıklar kendinden oluşuyor ve Birinci Akıl`dan Etkin Akıl`a doğru yaşanan süreçte Allah`tan kaynaklanıyordu. Ancak bu süreçten sonra yeniden ilk varlığa dönüş olmaktaydı.[165]

---

zuhurun yanında natık yani peygamberde dünyaya gelmiştir. Aynı şekilde yani yedi defa dünyaya gelen bu peygamberler Nuh, İbrahim, İsa, Muhammed, Ali ve Muhammed bin İsmail`dir. Diğer taraftan Dürziliğin kurucusu olarak kabul edilen Hakim bi-Emrillah`ın veziri Hamza b. Ali, onun peygamberi olduğunu ilan etmiştir. Hamza b. Ali, İnanç esasları olarak; 1- Hakim bi Emirillah`ı Tanrı olarak kabul etmek, 2- Emri tanımak, 3- Hudûd yani Hamza`nın yardımcıları olup ilahi emirleri öğretmek ve yaymakla görevli kişileri tanımak ve 4- Vesaya`ya riayet etmek şeklinde ileri sürmüştür. Vesaya (hisâl) yani yedi esası bilmek ve gereğini yerine getirmektir. Bunlar şehadet kelimesi, namaz, oruç, hac, zekat, velayet ve cihat manasına gelen Hakim`in hüküm ve eylemlerine rıza göstermek şeklinde olmaktadır. Ukkal kesiminde olmak ancak süreç ve aşamalarla erişebilir. Bu aşamanın ölçütleri; dürüst olmak, lükse düşkün olmamak, içki ve sigara içmemek, kimsenin malını haksız almamak gibi olmaktadır.

Nusayri kadınlarının batıni inanç ve ibadete müdahil edilmemesine karşın Dürziler de böyle bir sınırlama olmamaktadır. Dürzi kadınlar da batıni inanca yani Ukkal sınıfına girmesine izin verilir.

Lübnan ve kısmen Suriye bölgesinde yaşayan Dürzilerin menşei üzerinde tartışma vardır. Ancak Dürziler kendilerini Arap olarak kabul etmektedirler. Geçmişte ve günümüzde Dürzi cemaati dört büyük aile tarafından oluşmuştur. Bunlar Tenuhiler,Şihabiler, Ma`niler ve Canbolatlar`dır.

Dürzi cemaati Nusayrilerden farklı olarak, dini konuları bilen "ukkal" ve bilmeyen "cuhhal" olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Dini inanç prensiplerine bağlı olarak yaşayan Ukkal kesimi azınlıktadır. Cemaatin çok daha büyük bir kısmını ise esasında dini prensipleri bilmeyen, dini toplantılara ise sadece ramazan ve kurban bayramlarında katılabilen avam kesimi yani Cuhhal oluşturur. Dürzilerin ibadet için toplandıkları mekan olan Halavat`ta ehli Ukkal dini kitapları okurlarken Cuhhal kesim ise sadece Ramazan ve Kurban gibi dini bayramlarda bu toplantılara katılabilirler. Ayrıntılı olarak bakınız, Mustafa Öz (a), "Dürzilik", *DİA,* 10. Cilt, İSAM, İstanbul 1994, *s. 39-41*; Samuel Lyde, *a.g.e, s.* 86-91*;* Henry Harris Jessup, *a.g.e*, s. *35-36;* Ethem Ruhi Fığlalı, *a.g.e, s. 193-199;* M. C. Şihabettin Tekindağ, "Dürziler", *İA,* 3. Cilt, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. *665-667;* Neşet Çağatay-İbrahim Agah Çubuklu, *a.g.e, s. 216-218;* Claude Cahen*, a.g.e, s. 175-177;* Albert Hourani*, a.g.e, s. 229;* Ahmet Hilmi*, a.g.e, s.* 276-277.

[164] Mustafa Öz (c), *a.g.m*, s, 39-40; Ayşe Atıcı Arayancan, *a.g.m*, s. 192-195

[165] Neo-Platonculuk için ayrıntılı olarak bakınız, Farid Daftary, *a.g.e,* s. 355- 365; ayrıca bakınız, Albert Hourani, *a.g.e*, s. 215-216.

Şii kesimlerden başta İsmâililer olmak üzere sahip oldukları batıni inançlarında Neo-Platonizm`in önemli bir etkisi olmuştur. Tanrısal iradenin kendini belirli bir hiyerarşi içerisinde farklı dönemlerde zahir dünyada gösterme anlayışı, bu felsefenin etkisiyle kendini Batıni kesimlerde göstermiştir. İslami bir nitelik kazanmaya başlayan bu anlayış Şiilerin farklı kesimlerinde etkisini göstermeye başlamıştır. Öyleki Lapidus, Şii kesimlerde İmam kavramının da Neo-Platonik ve Gnostik terimlerle, yeniden formüle edildiğini söyler. Ona göre, İmam ilahi varlığın, külli-evrensel aklın bir yayılımı, dolayısıyla da insan ruhunun Tanrıyla yeniden birleşmesine götüren ruhsal durumların ve gizli (batıni) hakikatlerin doğrudan bilgisinin bir taşıyıcısı (rehber) olarak görülmeye başlanmıştı.[166]

Cafer es-Sâdık`ın ölümünden sonra Şiiler arasında bir bölünme yaşanmıştı. Bunlardan İsmâilililer olarak anılacak kesim Cafer es-Sâdık`ın büyük oğlu İsmail`i yedinci imam olarak kabul ederlerken, Şiilerin büyük çoğunluğunu oluşturan diğer bir kesim ise Musa el Kazım`ın İmamiyetini savunmuşlardır. Bunlar On İki İmamın tamamını kabul ettikleri için kendilerine, *On İki İmamcılar* ya da *İmamiler* denilmiştir. İmamiler fıkıh ve akaidlerini altıncı imam Cafer es-Sâdık`a dayandırdıkları için Caferi fıkhına bağlı olmuş ve buradan hareketle dini açıdan Caferi mezhebi içinde yer almışlardır.[167] Nusayriler de zahiri olarak On iki İmamcılığa mensup olduklarından dolayı zahiri ibadetlerini Caferi Mezhebine göre tatbik etmektedirler.[168]

On İki İmam Şiiliğinde Ehli Beyt`e mensup imamlar silsilesi esasen Hasan El-Askeri`ye kadar gelmiştir. Ancak On Birinci İmam olarak Hasan El-Askeri'nin vâris bırakmadan ölmesi ve oğlu on ikinci imam olarak kabul edilen Mehdi`nin 874 yılında kaybolmasıyla birlikte imamlar silsilesi son bulmuştu. Bunun üzerine Şiiler, ölmemiş ve

---

[166] İra M. Lapidus, *a.g.e,* s. 239

[167] Ebû`l-Hasen El- Eş`ari, *a.g.e, s. 56;* Muhammed Eş-Şehristânî, *Milel ve Nilal, Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi,* Çeviri: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 171-177; Farhad Daftary*, İsmaililer, Tarih ve Öğretileri,* Doruk Yayınları, Ankara 2002, s. 57, 143-153*;* Claude Cahen*, **a.g.e**, s. 176;* Ahmet Hilmi, *İslâm Tarih, Hz. Peygamber`den Zamanımıza Kadar,* Ötüken Yayınevi, İstanbul 1974, s. 275.

[168] Neşet Çağatay- İ. Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1988, s. 61; İra M. Lapidus, *a.g.e,* s. 238.

dünyanın son günlerinde kaybolan imam adeleti sürekli sağlamak için geri gelecek olan gaib imam düşüncesini geliştirdiler.[169]

Esasında imamların meşru olarak kabul edilen iktidarı, on birinci imam Hasan el Askeri`nin vâris bırakmadan ölmesi sonucunda bir boşluk yaratmıştır. Bu durum "gaib imam" inancı ve aracılığıyla telafi edilmeye ve böylelikle iktidara süreklilik sağlanmaya çalışılmıştır. Bunun beraberinde son imamın kaybolması üzerine onun sahip olduğu inanç ve siyasi fonksiyon, ona bağlı kişiler tarafından meşru zemin ölçüsünde devam ettirilmeye çalışılmıştı. İmamilikte sadece Ehli Beyt`ten gelebilecek imamların yetkilerinin meşru olması esası, ortaya çıkan bu meşru iktidar boşluğundan dolayı değişikliğe uğramıştır. Bu münasebetle fakihlerin velayetine dayanan naiplik anlayışı kabul edilmeye başlanmıştı. Ayrıca İmam olacak kişinin devlet kurması veya siyasi lider olması için ehlibeyt soyundan gelmesi şartı aranmamaya başlanmıştı.[170]

On birinci İmam Hasan el- Askeri`nin 873'te ölümü ve oğlunun kaybolması üzerine 939'a kadar dört kişi, son imam Mehdi`ye vekaleten, onun direktiflerini yerine getirdikleri ve Şiilerle arasındaki ilişkileri yürüttükleri kabul edilmiştir. Bunlar Ebû Amr Osman b. Saîd, onun oğlu Ebu Ca'fer Muhammed, Ebû`l Kasım Hüseyin bin Rûh ve Ebû`l Hasan Ali bin Muhammed es-Samarrîdir.[171] Ancak El-Katib`e göre, Şiiler, kutsiyet kazanmış imamların önderliği olmadan devlet kurmayı ve siyasi faaliyet içerisinde bulunmaya pek sıcak bakmıyorlardı. Bu durum Şii kesimin siyasi faaliyetler konusunda pasif kalmasına neden olmaktaydı.[172] Ancak Şiilerin siyasi eylem pasifliliğinin asıl sebebinin, Sünni iktidarların böyle bir faaliyetin gelişmesi ve yayılmasına imkan tanımamasıyla ilgili olduğu da ileri sürülen bir görüştür.[173]

Geçici olduğu düşünülen küçük gaibeyi beklenen dönüşün olmaması üzerine bunu büyük gaibe dönemi izlemiş olup bu sürecin kıyamet gününden önce sona ereceğine inanılmaktadır. Mehdi'nin o vakit geri döneceğine ve yeryüzünde adaleti kuracağı

---

[169] İra M. Lapidus, *a.g.e*, s. 180, Albert Hourani, *a.g.e*, s. 225.

[170] El Katîb, *a.g.e*, s. 75.

[171] Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiye Şîası, (Caferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişimi ve Görüşleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1984, s.174-179.

[172] El-Katîb, *a.g.e*, s. 501.

[173] İra M. Lapidus, *a.g.e*, s. 177.

düşünülmektedir. Fakat bu süreye kadar meşru imamın yokluğu ve bir hükümetin ya da vahyi temsiliyetini devam ettirecek rehberin olmaması karşısında bazı Şii alimler vahyin yorumlanması ve doğru anlaşılması hususunda aklı ön plana çıkarmışlardı. Aklın yoluyla "Mana`nın" yani gerçek dini bilginin keşfedilmeye çalışılması Batıni anlayışın gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Fakat kendine özgü bir metodolojiyle takip edilen bu sürecin gizlilik prensibiyle icra edildiğini söyleyebiliriz.[174]

El-Katib batınî inanç anlayışıyla kaçınılmaz bir birliktelik oluşturan gizlilik prensibini salt mevcut tarihsel şartlar ölçüsünde değerlendirir. Ona göre Batınîler, iddialarını sürdürmek ve korumak için aynı zamanda gizlilik prensibine başvurmuşlardır. Bu surette tartışma oluşturacak ya da iddialarının zahiri gerçeklikten farklılaşmaya başlamasıyla oluşacak olumsuz tepkilere karşı kendi iddialarını korumak için, gizlilik metodunu kullanmaya başladıklarını belirtir. [175] Bu açıdan düşünüldüğünde batıni anlayışın en dikkat çekici gruplarından birisi Nusayriler olmuştur. Zahiri olarak on iki imamın tamamını kabul eden Nusayriler esasında Batınî inançları itibariyle İmamiye anlayışından farklılaşmaya başlayacaklardı. Bu farklılaşma belirgin olarak Hasan el-Askeri`nin bâbı olma iddiasında yaşanan ihtilaftan sonra ortaya çıkan ayrılıklarla oluşacaktı.

Onuncu İmam el-Hadî ve ardından gelen el-Askerî`nin yanında bulunan dostlarından bazıları kendilerini bâb olarak ilan etmeye başlamasıyla oluşan ihtilafta On iki İmamcılar arasında ayrılıklar yaşanmıştır. Ayrılıklara sebep olan bâb[*] iddiası konusunda önde gelen kişilerden biri Nusayriliğin kurucusu olduğu kabul edilen Seyyid Ebû Şuâyib Muhammed b. Nusayr (ö.873) olmuştur.[176]

Nusayr, İmam el-Hâdî`nin vefatından sonra, onun oğlu el-Askerî`nin yanında bulunmuştur. Ancak el-Askerî`nin vefatından sonra onun gizli bir oğlu olduğunu ve bu

---

[174] Abdülaziz Schedina, *a.g.m,* s. 9, 21.

[175] El-Katîb, *a.g.e,* s 173.

[*] Kapı, natık, İmamın dostu.

[176] El-Katîb, *a.g.e,* s 184-189; Farhad Daftary, *a.g.e,* s. 156.

kişinin Muhammed b. el Askeri olduğunu savunanlar arasında bulunmuş ve bu kişinin onun bâbı olduğunu idda etmişti.[177]

Böylece bâb olma konusunda ayrılıkların oluştuğu görülür. Seyyid Ebû Şuâyib Muhammed b. Nusayr`a bağlı olanlar daha sonraları Nusayriler olarak anılacaklardı. İmam Hasan el-Askeri`nin yanında bulunmuş olan Ebu Ya`kûp İshak en-Nahî`nin bâb olduğunu düşünüp ona bağlı olanlar İshakîler olarak anılmaya başlanacaklardı. Caferiler ise herhangi bir bâba bağlı olmadan Altıncı İmam Câfer es-Sâdık`ın kitaplarını rehber bilenlerdir. [178]

2.1.2. Nusayriliğin İnanç Esasları ve Diğer Boyutlar

On birinci İmam Hasan el Askeri`nin Bâb`ı olma hususunda İmamiye Şiasında ortaya çıkan bölünmeler sonucunda Ebû Şuâyb Muhammed b. Nusayr`ın bâb olduğunu iddia eden kesim Nusayriler olarak anılmaya başlanmıştır. Nusayr`ı bâb olarak kabul eden Nusayriler, kendilerine özgü batıni bir inanç anlayışı oluşturmuşlardı. Bu alanda çalışma yapanlara göre, Nusayrilik pek çok inanç ve ritüelin etkisiyle şekil kazanmıştır. Eski Suriye, Harran ve Fenike paganizminin yanında, tenasuh konusunda da göreceğimiz gibi eski Doğu dinlerinin ve Hıristiyanlığa ait bazı inanç motiflerinin de etkisinden söz edilir.[179]

---

[177] El- Katîb, *a.g.e*, s. 184-189, 293; Philip K. Hitti, *a.g.e*, s. 609.

[178] Eş-Şehristânî, *a.g.e*, s. 170; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 152, El-Katîb, *a.g.e,* s. 184-9, Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 43.

[179] Genel olarak bakınız, Ebul Farac, *a.g.e,* s. 241; René Dussaud, *a.g.e*, s. 19-20, 94-95; Ahmet Turan (a), *a.g.e,* s. 176-177; İlyas Üzüm, "Türkiye`de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, İSAM, İstanbul 2000, s. 272; M. Aringberg–Laanatza, "Türkiye Alevileri-Surye Alevîleri: Benzerlikler ve Farklılıklar", *Alevi Kimliği,* Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çeviri: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1999, s. 214.

Bu inanç hareketi IX. yüzyılda Muhammed bin Nusayr ile başlayıp, aynı yüzyılda el Cündeb tarafından sürdürülmüş, el Cümbülânî tarafından tasavvufi karakter katılarak zenginleştirilmiştir. El Hasibi ise, devraldığı mirası gözden geçirerek inanç, ibadet ve uygulamaları tespit etmiş ve bunları yazılı hale getirmiştir. El Cillî, muhtemelen sınırlı katkıda bulunmuş ancak XI. asırda Meymun et-Taberânî ile inanç esasları son şeklini almıştır.[180]

Nusayr`ın bâb olarak kabul edilmesiyle kendini diğer Şii gruplardan ayıran Nusayriler esasen Hasibi ile birlikte belirgin bir yapı kazanmaya başlamıştır. Nusayrilik esas itibariyle batıni anlayışa sahiptir. Gelmiş olduğu Şiilik anlayışındaki "derin anlamı bulma ve gizli olanın bilgisine ulaşma" üzerinden geliştirilmiş inanç metodolojisini benimseyip kendisine özgü bir inanç anlayışı oluşturmuştur. Batınîliğin temel ilkesi olan Batıni-zahiri ilişkisi, Nusayriliğin inanç yapısı üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Buradan hareketle Nusayriler hayatın batıni-zahiri ilişkisine göre yaratıldığını düşünüler. Zahiri olan maddi ve algılanandır. Bu dünya zahiri olanın dünyasıdır. Gizli olan dünya ise batıni dünyadır. Nusayri inanç dünyasında batıni olan asıl gerçeklik olup zahir olanı oluşturur ve anlamlandırır. Bu sebeple zahir olan, tek başına anlam ifade etmediği gibi esas olan da değildir.[181]

İsmaililiğin önemli bir etkisinin olduğu anlaşılan Nusayrilikte de Neo-Platoncu anlayış Nusayri inanç yapısını bir sisteme oturturmuştur. Daha önce bahsedildiği gibi bu anlayışa göre, Tanrı önce akl-ı evvel'i, sonra bunun aracılığıyla nefsi yani insanı yaratmıştır. Fakat yaratılmış olan insan eksiktir. Bu nedenle kemale doğru bir harekete muhtaç olmaktadır. Nusayrilik inanç sisteminin işte bu süreç üzerine şekillendiğini söyleyebiliriz. Tanrı`nın yedi defa dünyada zuhur etmesi ve ayrıca seçilmiş olan Nusayrilerin cezalandırılmak üzere dünyaya gönderilmesi ve arınma aşamalarından

---

[180] Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 148 -155; Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 58-62.

[181] İnan Keser (a), *a.g.e,* s. 47– 8; Aziz Sachedina, "Allah`ın Velisi ve Peygamber`in Vasisi: On iki İmamcı Şii İnancında Ali Bin Ebî Tâlib", *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali,* Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005, s.21.

sonra nur olarak yeniden Tanrı katına erişmeleri üzerine kurulan döngü, Nusayri inanç sisteminin bu anlayış üzerinde şekillendiğini göstermektedir.[182]

Nusayri İnanç sisteminin temelinde batıni olarak Mâna, İsim ve Bâb olmak üzere birbirine bağlı üçleme vardır. Bu üç esas unsur arasında bir hiyerarşi olduğu gibi, aynı nurun birer parçası olmalarından dolayı aslında birdirler. Bu üç esas unsurun yanında ayrıca sonuncu nur yani bâb tarafından yaratılmış olan Beş Eytam (kardeş) da tamamlayıcı bir niteliğe sahip bulunur. Ancak bu hiyerarşinin en başında Mâna bulunur.[183]

Mâna, Tanrısal nurdur ve yaratıcıdır. Batınî dünyadaki bu nur kendini yedi defa zahiri dünyada göstermiştir. Bu durum kendisinin insan olarak dünyada görünmesiyle ortaya çıkmıştır. Yaşanılan bu zuhuriyet bir süreç olarak işlemektedir. Esasında zamansal bir boyut kazanan bu süreç kendini Neo-Platoncu anlayıştaki yetkinliğe doğru gelişim şeklinde göstermektedir. Her bir aşama diğerine bağlı olarak gelişmektedir. Tanrı`nın her defasında vuku bulan insan biçimindeki tecellisi ya da tartışma konusu olan insana hululiyeti, beraberinde daha gelişmiş bir aşama yaratmaktadır. Bu aşamalar, zincirin her bir halkası olarak düşünüldüğü gibi, bunlar arasında bir ihtilaf ya da farklılık yoktur. Zahirî dünyaya insan formunda inen Tanrı, her ne kadar farklı kişiler olarak görünmüş olsa da esasında her zaman aynı nurdur. İnsanlara doğru yolu göstermek için, onlara insan bedeninde görünmüştür. Son ve en mükemmel aşamada ise kendini İmam Ali bin Ebitalib olarak göstermiştir.[184] Bu münasebetle simgesel olarak Mana, Ali`nin baş harfi olan "Ayn" olarak simgeleştirilmektedir.[185]

---

[182] İ. Agah Çubukçu, "Nusayriler", 51-53, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. XVII, Ankara 1969, s. 364; İra M. Lapidus, *a.g.e*, s. 238-239; Albert Hourani, *a.g.e*, s. 215-216; İnan Keser (b), *a.g.e*, s. 47-48; Ferhad Daftary, *a.g.e*, s. 212-218, 356-365; Ayşe Atıcı Arayancan, *a.g.m*, s. 192-195.

[183] Samuel Lyde, *a.g.e*, s.133-34; René Dussaud, *a.g.e*, s.166-168;Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 48.

[184] Ali`nin tanrısal niteliğine dair halk arasında aktarılan hikayeler vardır. Keser`in aktardığı hikaye bunlardan en çok dikkat çekendir. Muhammed, Cebrail ile birlikte Allahı görmek için yedi semayı aşıp miraca çıktığında karşılarında aslan çıkar ve onlara yol vermez. Muhammed, Cebrail`e ne yapması gerektiğini sorar. Cebrail ona ‘’ yüzügünü aslana ver‘’, der. Muhammed yüzüğünü çıkarıp aslana doğru atar. Aslan da bu yüzüğü yutar. Daha sonra Muhammed, Cebrail eşliğinde Allah'ın huzuruna çıkınca aslanın yuttuğu yüzüğü Allah'ın parmağında, yere inince de Ali ile karşılaştığında aynı yüzüğü bu sefer Ali'nin parmağında görür. Bu durum karşısında Ali'nin tanrı olduğunu anlar.

Mâna kendi nurundan İsim, yani onu belirten, tarif eden Nâtık`ı yaratmıştır. İsim burada Tanrının yani Mana`nın görünen peçesi, onu ifade edendir. Mana`nın kendi nurundan yarattığı İsim`de onun yüceliği ve sırları saklıdır. Mâna gibi kendini yedi defa zahir dünyada peygamber olarak göstermiştir. Son ve en mükemmel aşamada isim Muhammed olarak var olmuştur. İsim de Mâna gibi Muhammed`in baş harfi olan "Mim" olarak simgeleştirilmiştir.[186]

Batınî inançtaki sır âleminin kapısı olarak anlam kazanan ve üçlemenin sonuncusu ise Bâb olmaktadır. Bâb, Mâna`nın nurundan yaratılan İsim`in yani son aşamadaki Muhammed`in kendi nurundan yaratılmıştır. Bâb, sırrın kapısı olarak bağlı olduğu Mâna ve İsim gibi kendini yedi defa zahir dünyada göstermiştir. İlk aşamada Cebrail olan bu nur, son aşamada ise Selman-ı Farisi şahsında tecelli olmuştur. Ancak aynı nur olması itibariyle Cebrail ile Selman-ı Farisi özdeştir. Benzer şekilde Bâb da Selman`ın baş harfi "Sin" ile simgeleştirilir.[187]

Batıni inançtaki "bâb" anlayışının Nusayrilere On iki imamcı Şii anlayışından gelmiş olabileceğini düşünebiliriz. Yukarıda aktarıldığı gibi On İki İmamcılarda her bir İmam`ın yanında bir bâbı olmaktaydı. Ancak buradaki "bâb" anlayışı sahip olduğu konum ve fonksiyon itibariyle farklılaşmaya başlamıştır. [188] Bilhassa birazdan bahsedeceğimiz gibi, doğa olaylarından sorumlu olan 5 Eytam`ı kendi nurundan yaratması itibariyle kozmik bir görevin yaratıcısı olmaktadır.

Nusayri batıni inancın temelini oluşturan Mâna, İsim ve Bâb, son aşamada oluşan tecellide onları temsil eden tarihsel kişilik olarak İmam Ali, Muhammed ve Selman-ı Farisi`den dolayı onların isimlerinin baş harflerinin birlikte belirtilmesiyle anılır:

Diğeri ise Tarihsel kişilik olarak Ali'yi öldüren İbn Muceylime ile ilgilidir. Nusayrilere göre Ali`nin insanlar arasından ayrılması ve tekrar Batın alemdeki makamına dönmek isteyince İbn Müceylim`e kendisini öldürttü. O, esasen Ali'nin emrini yerine getirdiği için suçsuz ve günahsızdır. Bakınız, İnan Keser (a), *a.g.e,* s. 51 -53.

[185] René Dussaud, *a.g.e*, s. 66; 166-177; İnan Keser (a), *a.g.e, s.* 49, Bernard H. Springett, *a.g.e,* s. 141, Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 110-111.

[186] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 120-122; René Dussaud, *a.g.e,* s. 66, 166-169, 174-175.

[187] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 100-101, 128-131; René Dussaud, *a.g.e*, s. 166-175; İnan Keser (a), *a.g.e, s.* 87-88.

[188] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 59-60.

A'.M.S.[189] Ancak bu üçleme arasındaki ilişkinin belirgin olmadığı anlaşılmaktadır. Üçleme arasındaki ilişkide mevcut karmaşa aşılmaya çalışılmıştır. Kendisi Nusayri olan ve XIII. yüzyılda hazırlamış olduğu düşünülen risalede bu konuya belirginlik kazandırmak isteyen el-Neşşabi'nin bu münasebetle aktarılan fikir ve tartışmaları dikkat çekici olmuştur.[190]

El-Neşabi üçleme arasındaki hiyerarşiden söz eder. Bu hiyerarşik ilişkide Mana nurların nuru olmakta ve kendi nurundan hareketle başka nurları yaratmaktadır. İsm`in Mâna tarafından doğrudan yaratılmış olduğunu söylemekten kaçınsa da onun Mâna`dan bir parça olduğunu ve yine hiyerarşiyi vurgulamak için Mâna`nın bir sonucu olduğunu belirtir. Diğer taraftan İsim`in Mâna`nın özünden yaratıldığını, son aşamada zuhur eden Muhammed`in " Ben Ali denim Ali de Bendendir.'' hadisiyle desteklemeye çalışırken aradaki hiyerarşik ilişkiyi göz ardı etmemektedir.[191]

Yukarıda belirttiğimiz gibi Nusayri inancına göre Mâna`nın kendisinden yarattığı İsim, İsmin de kendi nurundan yarattığı Bâb, Habil`den önce yedi ve Habil`den sonra yedi olmak üzere dünyada on dört defa tecelli etmiştir.[192] Ancak, Süleyman Üzenî ve muhtemelen onu kaynak gösteren İnan Keser dışındaki tüm çalışmacılar sadece Habil`den sonra başlayan ve Ali b. Ebîtalib`e kadar süren yedi aşamadan bahsederler.[193] Habil`den sonraki tecelli şu şekilde olmuştur:

---

[189] Ahmet Turan (b), "Kitâbu`l – Mecmu`u`nun Tercümesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı 8, Samsun 1996, s. 14-15; Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 111.

[190] Aktaran, M. Meir Bar-Asher – Aryeh Kofsky, *a.g.m,* s. 138.

[191] Aktaran, M. Meir Bar-Asher – Aryeh Kofsky, *a.g.m,* s. 166 –167.

[192] Süleyman Üzenî`den aktarıldığına göre, Habil`den önceki yedi aşama şu şekildedir:

<u>Mâna</u>: El Hunnu, el Yunnu Ez-Deşir, Ahnuh, Durettüd el Berru er Rahim, Yusuf el-Hakim (Aristo)

<u>Nâtık</u>: Şid, Hermez, El – Herami, Dükna, Hendeme, Zeddenev, Yusuf İbn Makan,

<u>Bâb</u>: ?, Cedah, Zü Fikka, Şerame, Eşaziya, Ebu Câd, Sokrat. Ancak Bâb olarak sayılan bu isim çoğunun muğlak olduğu düşünülmektedir. Bakınız, Süleyman Üzenî için bakınız, Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 152-153; ayrıca bakınız, İnan Keser (a), *a.g.e*, s.48-57.

[193] Louis Massignon *a.g.m*, s. 367; René Dussaud, *a.g.e*, s. 75-76; Bernard H. Springett, *a.g.e,* s. 141; Tord Olsson, *a.g.m*, s. 249; Hüseyin Türk (b) a.g.e, s. 49.

Mâna	Nâtık (İsim)	Bâb
Hâbil	Âdem	Cebrâil
Şît	Nûh	Yayil b. Fatin
Yûsuf	Yakub	Ham b. Kuş
Yûşa	Mûsâ	Dan b. Aşbavüt
Asaf	Süleyman	Abdullah b. Sim`an
Şimun	İsâ	Rüzbih b. Satr al`a`imma
Ali (Emirü`l Nahl)	Muhammed	Selmân-ı Fârusî

Görüldüğü üzere Mâna son aşamada Ali b. Ebitalib olarak zuhur ederken, İsim Peygamber Muhammed olarak zuhur etmiştir. Tabi ki her bir aşamada yine İsim`in kendi nurundan yaratmış olduğu Bâb'ın da Selman-ı Farisi olarak tecelli ettiğinde kaynaklarca mutabık olunmaktadır.

Nusayri inancındaki üçlemenin yanında Bâb tarafından yaratılmış Beş Eytam (Eytam-ı Hamse) bulunur. Bunlar her bir aşamada var oldukları gibi, bunların zahiri dünyadaki hareket ve olaylarla ilgili görevlere sahip olduklarına inanılır. Samuel Lyde ve daha sonra yine Springett, ilk aşamada yani Adem zamanında bunların, Mikail, Azrail, İsrafil, Malik ve Rıdvan olduğunu söylerler.[194] Son aşamada ise Nusayriler`in kabul ettiği Eytam`ın ilk dördü zahiri olarak Müslüman sahabelerin beşincisinin ise Ali b. Ebitalib`in yanındaki kişi olduğu anlaşılmaktadır. Kendilerine "Eytam" denilmesinin sebebinin günahlardan arınmış masum olduklarının kabul edilmesiyle ilgili olduğu düşünülmektedir.[195] Bu Beş Eytam`ı görevleriyle birlikte şu şekilde belirtebiliriz:

[194] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 134; Bernard H. Springett, *a.g.e*, s. 143.

[195] İnan Keser (a), *a.g.e, s.* 60-61.

Mikdad b. Esved el-Kindi: Gök gürlemesini, yıldızları ve yer sarsıntısını yaratmıştır.

Ebu Zerr-i Gıfârî: Duran ve yürüyen yıldızların devinimlerini düzenlemekle görevlidir.

Abdullah b. Revaha el-Ensârî: Yel estirmekle ve kişilerin ruhlarını almakla görevlendirilmiştir.

Osman b. Maz'un el-Cumahî: Cisimlerin ısısına ve kişilerin hastalıklarına bakar.

Kanber el-Devsi: Ruhları yeniden insan bedenine sokar.[196]

Anlaşıldığı üzere, kendilerine görevler atfedilmiş olan Eytam, Nusayri üçlemesinin tamamlayıcısı olmaktadır. Ancak sahip oldukları konum ve fonksiyon itibariyle Nusayri inanç yapısına ayırıcı anlamlar kazandırmaktadır. İnanç yapısının her bir esası ve özellikle Eytam`ın sahip olduğu ruhani ve tabii düzenleyici güç, bu yapının bağımsız bir sistem şekline matuf bir dönüşüm yaşadığı izlenimini vermektedir. Ancak bu dönüşümün, onun diğer inanç yapıları ve öncelikle mensup olduğu İslam dininin sahip olduğu esasları yeniden yorumlayarak özgün niteliğine ulaşmasıyla mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Nusayri inanç yapısının batıni esaslarından birisi olan *zuhur* etme anlayışı yani Mâna`nın dünyada tecellisi konusunda sahip olduğu konum üzerinde durmak gerektiğini düşünüyoruz. Bu konuda el-Neşşabi`nin fikirleri, Nusayriliğin Mâna`ya yani Emirü`l Nahl tabirini kullandıkları Ali b. Ebitalib`e yükledikleri anlam itibariyle önemlidir.[197]

Mana`nın kendini zahir dünyada insan şeklinde gösterdiği ve bunun son aşamasında İmam Ali`de tecelli yani *hulûl* ettiği inancının kaynaklarca kabul edildiği görülmektedir. Ancak Ali`nin bedeninde yaşanan hululiyet düşüncesinin, beraberinde aşılması zor bir

---

[196] Ahmet Turan (b), *a.g.m*, s. 12; Neşet Çağatay – İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1988, s. 69; Louis Massignon, *a.g.m*, s. 367; Bernard H. Springett, *a.g.e*, s. 142-143.

[197] Ahmet Turan (b), *a.g.m*, s. 8,9; Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 113-115.

karmaşa oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bunun sebebinin Ali b. Ebutalib`in zahiri yani tarihsel kişiliği ile batıni kişiliği arasındaki zıtlıktan kaynaklandığını düşünebiliriz. Diğer taraftan bu zıtlık, Nusayriler`in bu konudaki tutumlarında da kendini göstermektedir. Bunlardan en dikkat çekici olanı Nusayriler`in Gadir Hum olayından çıkardığı anlam paralelinde, zahiri Ali`nin hilafetine meşruiyet gerekçesi yaratmak istemesiyle ilgilidir. Daha önce bahsettiğimiz gibi, Gadir Hum olayında Ali`nin hilafetinin İlahi buyruk olarak işaret edildiğini düşünürlerken zahiri olarak da bu mevkiye, onun sahip olması yönünde taraf olmuşlardır. Esasında bunun hulul etmeye bağlı olarak zahiri ve batıni durum arasında yaşanan karmaşayla ilgili olduğunu düşünebiliriz. El Neşşabi bu konuyu ele alırken belki de bu karmaşayı aşmaya çalışmış ve aktaranın deyimiyle bu konuda "*Ortodoks Nusayri*" anlayışını ortaya koymuştur.[198]

El Neşşabi, Tanrı`nın Ali b. Ebutalib`e hulûl ettiği yani Tanrı`nın insan suretinde zuhur ettiği fikrine karşı çıkar. A.M.S'in aynı kişi olduğunu ileri sürenlerin yanında Mâna`nın Ali`den ayrı düşünülemeyeceğini savunur. Çünkü bu durumda öteki, yani ikinci bir varlık oluşturulmakta ve bu durum çoktanrılılığa sebep olmaktadır. Hulûle karşı el Neşşabi`nin düşüncesi Ali`nin İlahi varlığın en yüce ve bilinmeyen, gizli yanı ile özdeş olduğuyla ilgilidir. Mânanın kendi içselliğiyle, soyutluğu ve erişilmezliğiyle, tarihÎ ve insani olan bir bedene hulûl etmesi şeklinde değil de "*kendi"* olarak zahir olduğunu savunur. Ancak Mâna`nın zahir görünümündeki hakiki durumundan çok hayali bir temsil olduğunu savunur. Ali`nin, Mâna`nın en yüce ve bilinmez olması, esasında insan idrak sınırları açısındandır. Bu sebeple kendi sınırlı durumundan hareket ederek Ali`yi insan olarak görmenin din dışı olduğunu düşünür. Ayrıca Ali`yi sadece tarihsel kişilik olarak kabul eden ılımlı Şiiliği de bu kategoride değerlendirir.[199] Ancak dikkat edilirse, el Neşşabi, Mâna ile zahir varlık arasındaki ilişkide hululü reddederek ileri sürdüğü fikirler ile yukarıda bahsettiğimiz karmaşayı aşamadığı ve iddiasının "*bilinemezlik*" ile sınırlı kaldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Ali`nin, Mâna`nın en yüce ve bilinmeyen yanıyla özdeş olduğuna dair düşüncesinin, el Neşşabi`nin eleştirip reddettiği ikili durumu aşamadığını ve hatta benzer şekilde "ikili durum" yarattığını fark etmekteyiz.

---

[198] Aktaran, M. Meir Bar-Asher - Aryeh Kofsky, *a.g.m*, s. 162,171.

[199] Ayrıntılı olarak bakınız, M. Meir Bar-Asher - Aryeh Kofsky, *a.g.m*, s. 146-147,148.

Görüldüğü kadarıyla, Ali`nin bilinmeyen ve gizli olanla özdeşliği birbirinden ayrı, ama birbirine bağlı iki varlığı ve iki durumu oluşturmaktadır.[200]

Nusayriler, inanç sistemleri bağlamında, Tanrı katında ayrıcalıklı konuma sahip oldukları düşüncesini destekleyecek şekilde bir köken efsanesini (ya da diğer bir tabirle yaratılış teorisi) yaratmışlardır. Nusayri dönmesi Süleyman Üzeni`nin *Kitâbül Bakuratü's-Sülemaniye fi Arafi Keşfi Esrari'd Diyanetin Nusayriye*`nin dördüncü kısmı olan "ilk günah (fi`l habta)" tan aktarılan[201] bu efsanede inanç esaslarının birbirleriyle bağlantılı halde oluşturduğu bütünü görebiliriz:

> *"Nusayriler dünya var olmadan önce parlayan ışıklar ve nurlu yıldızlardı. İtaat ile isyanı ayırt edebiliyorlardı ve yemeden, içmeden ve ifraz etmeden durup kıskançlıkla Ali b. Ebitalib'i seyrediyorlardı. 7077 yıl ve 7 saat boyunca bu durumda kaldılar. Sonra kendi kendilerine düşündüler. 'yaradılış bakımından bizden daha asil hiç kimse yaratılmamıştır.' Nusayrililerin işlediği ilk günah buydu. Ve böylece o (Ali) Nusayrililere bir peçe (hicâb) yarattı ve onları 7000 yıl boyunca gözaltında tuttu. Bunun üzerine Ali ibn Ebu Tâlib onlara görünerek şöyle dedi: 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' ve onlarda 'Elbette' diye cevap verdiler. Bundan sonra Ali ibn Ebu Tâlib kadir-i mutlaklığını onlara görünür kıldı, fakat o zaman onlar, Ali ibn Ebu Tâlib'in kendilerine göründüğü kadarıyla olduğunu farz ederek onu tamamıyla idrak edebileceklerini sandılar. Böylece ikinci günahı işlemiş oldular. O zaman Ali ibn Ebu Tâlib onlara peçeyi gösterdi ve onlar da*

---

[200] Benzer şekilde mevcut olduğu düşünülebilecek bir belirsizlik ve karmaşanın, Nusayriliğin neo-Platoncu sistem içerisinde sahip olduğu konumla ilgilidir. bu konuda şu sorular akla gelmektedir: Nusayrilik son aşamada gerçekleşen zuhuriyet le mi oluştu yoksa her bir aşamada da mı yeniden ortaya çıktı? Eğer her aşamada yaşana zuhuriyette benzer şekilde Nusayriler var olduysa bunun tarihi karşılığı kime tekabül etmiştir? Fakat Nusayrilik sadece son aşamada yaşanan zuhurun temsili olarak şekillenmiş ise o halde daha önceki aşamalarda bu zuhuriyeti temsil eden kimler olmuştur? Geçen bilgiler hakkında kaynak olarak bakınız, İnan Keser, *a.g.e*, s. 54-55.

Nusayri inanç yapısında mevcut olan bu karmaşa ve belirsizliklerin oluşma sebeplerinin, bu inanç yapısının sürece dayalı bir senkretizmle ilgili olduğunu düşünebiliriz. Nusayrilik, mensup olduğu Şiilikten ayrılmasıyla birlikte ayrı bir batıni mezhep olarak şekillenmeye başlamasıyla coğrafyanın inanç kültürleri ve motiflerini kendi sistemi içerisine alıp özgün bir nitelik kazandırmaya başlaması süreç içerisinde olmuştur. Bu durumun, kabul edilmiş ya da sisteme dahil edilmiş unsurların birbirleriyle birleştirilmesiyle ilgili olduğunu düşünebiliriz. Bu durumun Nusayri inanç sisteminde karmaşa ve belirsizliğin oluşumunda etkili olduğu yüksek ihtimaldir.

[201] Aktaranlar, Tord Olsson, *a.g.m*, s. 248; Abdülhamit Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 151-152; Ahmet Turan (a), *a.g.e*, s. 178-179.

7077 yıl 7 saat boyunca bu peçeyi tavaf ettiler. Bunun üzerine, onlara ak saçlı ve sakallı yaşlı bir adam biçiminde görünerek, ışığın ve yüce nur aleminin halkını (Ehlu'n-Nûri'l-'âlemi'l 'Alevîyi'n-Nûrânî) sınadı. O zaman da, O'nun kendilerine göründüğü şekilde olduğunu düşündüler. Ve Ali ibn Ebu Tâlib onlara 'Ben kimim?' deyince, 'Bilmiyoruz' cevabını verdiler. Sonra onlara kızgın bir aslanın üzerine binen burma bıyıklı genç bir adam biçiminde göründü ve sonra bir kez daha onlara küçük bir çocuk biçiminde göründü onlara yeniden seslenerek 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlara sorduğu bu soruyu her tecellisinde tekrarladı; bu sırada Ad`ı (ism), Kapısı (bâb) ve kutsiyet mertebelerinin halkı (Ehli Merâtib Kudsihi) yani yüce nur alemini oluşturan ilk yedi mertebede (El-Meratibu's-Seb'u'l-evvelul-'âlemu'l-kebîrûn-Nûrânî) ona eşlik ediyordu. Ve onlara seslendiği zaman o'nun kendilerine göründüğü gibi olduğunu düşündüler, şaşkınlığa düştüler ve ne cevap vereceklerini bilemediler; böylece, o da geç kavramalarından, şüphelerinden ve şaşkınlıklarından yarattı. Ve onlara şöyle dedi: 'Sizin için alçak bir ikametgâh (dâr-ı süflânîye) yarattı. Ve sizi bu meskenin içine atmak niyetindeyim. Ve sizin için vücut muhabbetleri (heyâkil-i beşeriye) yaratacağım ve size kendi soyunuzdan birisi gibi görüneceğim; ve her kim beni sizin aranızda tanırsa, Kapımı ve Peçemi bilirse, onu buraya getireceğim. Fakat her kim bana isyan ederse onun kendi isyanında ona karşı duracak bir hasım (zıdd) yaratacağım. Ve her kim beni inkâr ederse onu tenasüh kıyafetlerine (kumsânü'l-mâsûhiye) hapsedeceğim.' Onlar da şöyle cevap verdiler: Ey rabbim bizi burada misafir et, o zaman sana şükrederiz ve hizmet ederiz ve bizi alçak ikametgaha atma.' O zaman o da dediki: 'Siz bana isyan ettiniz. Eğer 'Ey Rabbim senin bize öğrettiklerinden başka hiçbir şey bilmeyiz; elbette görünmeyen şeyleri tamamen bilen (el-allâmu'l-guyûb) sensin ' deseydiniz sizi kurtarırdım.' Sonrada, onların isyanlarından iblisleri ve şeytanları yarattı ve iblislerin günahlarından kadınları yarattı."

Nusayri dönmesi olan Süleyman Üzeni`den aktarılan bu efsaneden hareketle Nusayri inanç yapısını oluşturan esasların her birinin birbiriyle kaynaşarak özgün bir bütünlük oluşturduğu anlaşılmaktadır. Tord Olsson bu efsaneyi bir süreç içerisinde değerlendirip üç döneme ayırmıştır[202]: Günah öncesi, günah sonrası ve yeniden eski hale dönüş dönemleridir. Bu durumu açmak gerekirse, günah öncesindeki dönem ile günah sonrasında "*düşme*" olarak tarif edilen aşama arasında bir gerilim söz konusudur. Bunu

[202] Tord Olsson, *a.g.m, s.* 249.

aşmak için gerekli olan şey, inancın gerektirdiği olgunlaşma ve günahlardan arınma olmaktadır. Cezalandırma münasebetiyle zahiri dünyaya gönderilme aşaması esasında inancın sahip olduğu akaidlerin icra edildiği dönemdir. İnanç prensiplerine uyma, ibadet ve sınanma süreci bu aşamada yaşanır. Nusayrilikteki tenasüh anlayışı da bu sürece tekabül eder. Daha sonra ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz tenasüh inancı, bu sürecin tamamlanıp üçüncü aşamaya geçişin, yani dünyaya gönderilme ile eski hale dönüş arasındaki sürecin işleyiş biçimini ifade eder.[203] Bu bakımdan Nusayrilikteki tenasuh anlayışının, köken olarak ortaya çıktığı inanç yapılarındaki durumundan farklılaşmış ve Nusayri inanç sistemi içerisinde özgün bir anlam kazanmış olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında, döngüsel gelişime dayalı olarak şekillenmiş bu sistemdeki bilhassa yedi aşamalı Tanrısal zuhurun İsmâiliyye inanç sistemiyle ilgili bir etkileşim sonucunda ortaya çıkmış olabileceği güçlü bir ihtimaldir.[204]

Tanrı tarafından cezalandırılıp dünyaya gönderilen Nusayriler günahlarının cezasını çektikten sonra esasında istenmeyen yani zahiri olan maddi dünyadan ayrılıp, yeniden nurani varlıklar olarak Tanrı`nın yanına ulaşacaklarını düşünürler. Bu konuyu ele alan kaynaklarda dikkat çeken husus, onların eski hale dönmelerinin aynı zamanda birer yıldıza dönüşmeleriyle ilgili olmasıdır.[205] Ancak nurani varlıklar haline dönüşerek Tanrı katına yeniden aynı zamanda bu dönüşün yıldız olarak yükselmeleri, tarif edilmesi kanaatimizce zıtlık oluşturmamaktadır. Çünkü yıldız olarak var olmayı maddi bir varlık şekline dönüşmeyle ilgili değil, eski doğu ve ortadoğu inanç yapılarında gök cisimlerine yüklenilen dini ve soyut anlamlar etkisi bağlamında düşünülmesi gerektiğini gösterir.

Yaratılış teorisinden de anlaşıldığı üzere Nusayriler kendilerinin Tanrı tarafından seçilmiş olduklarına inanırlar. Bu sebeple sahip oldukları inancın sadece kendilerine münhasır olduğunu düşündüklerinden, kendilerinden olmayan kişilerin bu inanca girmesini uygun görmemektedirler. Diğer taraftan sahip oldukları Batıni inanç itibariyle dış unsurlar tarafından maruz kaldıkları muamele ve tepkiler karşısında inançlarını koruma münasebetiyle aldıkları önlemlerin de bu kapalı ve sınırlayıcı yapıyı pekiştirdiğini düşünebiliriz. Dışarıya karşı alınan bu sınırlayıcı önlemler aynı zamanda

---

[203] İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 64-66.

[204] Bakınız, Farid Daftary, *a.g.e,* s. 210-218.

[205] Samuel Lyde, *a.g.e,* s.139-143; İnan Keser(b), *a.g.e,* s. 65-6; Ahmet Turan (a), *a.g.e,* s. 178.

cemaat içerisinde de olmuştur. Bu sebeple Batıni inanç esasları cemaat içerisinde bulanan yetişkin erkeklerle münhasır kalmıştır. Nusayri kadınlarının ise sadece zahiri inanç esaslarını öğrenmesi yeterli görülmüştür. Bu sebeple kadınların batıni esaslara göre icra edilen cemaat namazlarına kabul edilmediği anlaşılmaktadır.[206] Konuyla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz, kadının Nusayri ianancındaki konumu ve yine akaid kitabı olan Kitabu`l Mecmu` konusunu küçükbaşlıklar altında sunmayı uygun görmekteyiz.

***Nusayrilik ve Kadın*:** Süleyman Üzeni`nin aktarmış olduğu yaratılış teorisinde kadınlar için ileri sürdüğü iddia üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyiz. Yukarıda belirttiğimiz gibi Nusayri kadınları, batıni inanç ve pratiklerden sorumlu değildirler. Nusayrilikteki bu sınırlayıcılığın inanç prensibi olarak var olması, mevcut tarihsel şartlar içerisinde toplumsal yapının erkeği ön plana çıkarması ve daha da önemlisi Nusayrilerin inançlarından dolayı gördüğü baskıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Batıni inanç yapısına sahip Nusayriler'in sahip olduğu inanç değerlerinden dolayı siyasi iktidarlar tarafından baskıya maruz kalma tehlikesi karşısında kendi inançlarını koruyacak önlemlere başvurmuşlardır: Prensip olarak batıni inançların korunması hususundaki hassasiyet ve bu bağlamda cemaate mensup kadınların, yaşam şartları gereğince batıni inanç anlayışının dışında tutulmasında etkili olduğunu düşünüyoruz. Bahsettiğimiz bu şartların oluşturduğu ya da oluşturabileceği zıtlığın ve sınırlayıcılığının yanında erkeğe nazaran sahip oldukları fizyolojik zayıflıkla ilgili olduğunu düşünebiliriz.[207] Zıtlığın, Nusayri kadınının başka inanca mensup bir erkekle evlenmesiyle ilgili olabileceği, zayıflığın ise göreceği baskı karşısında erkeğe nazaran batıni esasları daha kolay ifşa edebileceğiyle ilgili olmaktadır. Ancak böyle bir kanaatin oluşmasından önce Nusayri kadınlarının erkekleriyle birlikte batıni inanç esaslarını paylaşmış olduğu büyük bir ihtimaldir. Lyde, Nusayrilerin daha önce kadınlarına batıni inanç prensiplerini öğrettiklerini fakat daha sonraları inanç gizliliğini açığa vurma ihtimalinden hareketle bu yoldan vazgeçtiklerini söyler.[208] Yine benzer şekilde İnan Keser de, önceleri kadınlara da batıni inanç esaslarının öğretildiği, ancak baskılara

---

[206] İnan Keser (b), *a.g.e*, s. 76-77.

[207] Engin Sertel, *a.g.e*, s. 77,107-109; İnan Keser, *a.g.e*, s. 104-106.

[208] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 166-167.

maruz kalmaları ve bu baskıların devamının gelmesi üzerine kadınların batıni inanç esaslarının dışında bırakıldığını cemaat içinde yaptığı araştırmalardan hareketle ileri sürmüştür.[209]

Buradan hareketle Süleyman Üzeni`den aktarılan yaratılış teorisinde belirtilen olumsuzlaştırılmış olan kadının bu durumunun bir inanç esası olarak oluşum göstermesinin, sonradan ortaya çıktığını düşünmekteyiz. Yani inanç sistemi içerisinde mevcut olan ya da olduğu düşünülen kadının varlık durumuyla ilgili geliştirilmiş argümanın yukarıda bahsettiğimiz nedenlerden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu şekilde, ihtiyaç duyulan ya da olması gerektiği düşünülen önlem bir inanç prensibi olarak Nusayri inanç kültürüne girmiştir. Bu sebeple örnek olarak, Jessup`un Nusayri kadınının batıni inanç esaslarından uzak tutulmasına gösterdiği ikinci neden olan kadının arınmamış ve kötü ruhtan var olması fikrinin doğru olamayacağını düşünmekteyiz. [210] Diğer kaynaklarda da benzer şekilde yorumlar yapıldığı görülmektedir. Ancak Ahmet Turan`ın bu konudaki iddiası en dikkat çekici olanıdır.

Ahmet Turan, Süleyman Üzeni`den hareketle Nusayriler`in kadınların ruhları olmadığı ve şeytanın günahından yaratıldığını belirtir. Ancak buradan hareketle Turan, daha ileri giderek Nusayri cemaatinde kadınların hor ve hakir görüldüğü sonucuna varır. [211] Nusayriler, üzerinde durduğumuz nedenlerden dolayı zaman içerisinde inanç prensibi haline dönüşüp bu münasebetle "dini gereklilik" olarak algılanmaya başlanmış olan kadının batıni inanç esaslarının dışında tutulması durumunun, onların sosyal alandaki durumuna da yansıdığını düşünmenin yanılgı yaratacağını düşünebiliriz. Özel nedenlerin dini gereklilik olarak dönüşüme uğraması ile oluşan prensip, kadınların sadece batıni inanç esaslarını öğrenmesi ve ibadetini icra etmesi konusundaki sınırlamayla ilgilidir. Bu durumu yaratan şartları detaylıca analiz etmeden yapılan

---

[209] İnan Keser, *a.g.e,* s. 104-106.

[210] Nusayriler arasında uzun süre bulunmuş Amerikalı Misyoner Jessup, "Sünni ve Dürzilerin kadınlarından çok daha rahat ve özgürdürler. Yapılan kutlamalarda, eğlencelerde kadınlar erkekle birlikte kalkıp oynayabilmektedirler",der. Bakınız, Henry Harris Jessup*, The Woman of The Arabs,* by C. S. Robinson, İsaac Riley, Dodd& Mead, Newyork 1873, *s. 35-37.*

[211] Ahmet Turan (a)*, a.g.e,* s. 179; Esasında çok daha önceleri yine Neşet Çağatay ve İbrahim Agah Çubukçu`nun müşterek olarak yaptıkları çalışmada da Süleyman Üzeni referansıyla Nusayri kadınları konusunda aynı iddiada bulunurlar. Turan da iddiayı aynı şekilde alıp işlemiştir. Bakınız, Neşet *Çağatay*- İbrahim Agah Çubukçu*, a.g.e, s. 71;* Engin Sertel*, a.g.e, s. 164-165.*

yorumlar yanıltıcı olabilmektedir. İnancın kadın için belirlemiş olduğu "*gerekçelendirilmiş konum*" onun sosyal hayattaki yerini düşünüldüğü gibi olumsuzlaştırdığına sebep olduğunu düşünmek gerçeği yansıtmamaktadır.[212] Nusayri cemaatinde kadınların sosyal hayattaki konumu ve erkekle olan ilişkisinin ancak zamanın mevcut toplumsal yapısına bağlı olarak şekillenmiş olabileceğini söylemek daha doğru olacaktır. Kaldı ki, kırsal toplum yapısının karakteristik özelliklerini taşıyan Nusayri inancının, erkeği ön plana çıkaran bir yapıya sahip olması cemaat içerisinde kadının konumunun bu duruma göre şekillendiğini gösterir. İnan Keser de yapmış olduğu araştırmalarda kadının, inanç bağlamında hor görüldüğüne dair bir ize rastlamadığını belirtir.[213]

***Kitabu`l Mecmû: Nusayrilerin Akaid Kitabı:*** Nusayriler, sahip oldukları batıni inanç esaslarının yazılı olduğu bir nevi ibadet kitabına sahiptirler. *Kitabü`l Mecmu`* ilk defa Nusayri dönmesi olan Süleyman tarafından Hıristiyanların teşviki ve desteğiyle 1863 yılında Beyrut`ta yayınlanmıştır. Kendisinden sonra İngiliz müsteşriki E. Edward Salisbury Arapçadan İngilizceye tercüme edip *Journal Of the American Oryantal Society*`de yayınlanmıştır. 1900 yılında ise Fransız René Dussaud tarafından Arapçadan Fransızcaya çevrilmiş olan Mecmu`, Ahmet Turan tarafından da Türkçeye çevrilmiştir.[214]

Kitabu`l Mecmu`, Nusayriliğin asıl kurucusu olduğu kabul edilen Abdullah b. Hamdan el-Hasîbî tarafından hazırlanmıştır.[215] On altı sureden oluşan bu metin bazen araştırmacılar tarafından Nusayri alimi Taberânî`nin *Kitabu`l Mecmu`u`l A`yad* ile karıştırıldığı anlaşılmaktadır. *Kitabu`l Mecmu*`ya daha sonra gelen Nusayri âlimleri ve Taberânî tarafından katkı ve eklemelerin yapılmış olma ihtimali göz önünde

---

212 Engin Sertel, *a.g.e*, s. 77.

213 İnan Keser (b), *a.g.e*. s. 104-106.

214 Ahmet Turan (b), *a.g.e*, s. 14; İnan Keser (b), *a.g.e*. s. 73; Abdülhamid Sinanoğlu`nun da Süleyman Adanani`nin kitabını Türkçeye çevirmesinden sonra bu metin konusunda yapılmış çevirilerle karşılaştırma imkanı buluyoruz. Bakınız, Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 93-124.

215 Ahmet Turan (a), *a.g.e*, s. 5-7; Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 91; Louis Massignon, *a.g.m*, s. 368-369.

bulundurulabilir. Ancak bu inanç metnininin asıl yaratıcısının Abdullah b. Hamdan el-Hasîbî olduğu anlaşılmaktadır.[216]

Kitabü`l Mecmu batıni ve gizli inanç esasları hakkında bilgi vermesi itibariyle mezhep içerisinde inanca kabul edilmiş kişiler için bir rehber ve ibadet kitabıdır. Dine yeni giren yetişkin erkeklere bu metindeki surelerin öğrenmesine dair sorumluluk yüklenmektedir.[217] Kişinin, metindeki sureleri öğrenmesinden sonra bu inanç esaslarını şahsen ya da cemaatle birlikte tekrarlayarak okuduğu anlaşılmaktadır.

Kitabü`l Mecmu`un içeriği açısından dikkat çeken husus, Ali b. Ebitalib`in ulûhiyetine dair yapılan atıflardır. Emirü`l Nahl olarak anılan Ali`nin batıni ve zahiri durumunu vurgulayan ifadeler bulunur. "*Dış görünüş bakımından sen imâm, Bâtınî olarak Tanrısın*", " *O, gökyüzündeki gizli ilah, aynı zamanda da yeryüzünde imamdır. Bütün imamların imamıdır*", şeklindeki ifadeler örnek gösterilebilir. [218] Diğer taraftan, Mecmu`da mevcut olan şahadetin sahip olduğu içerik, inanç yapısının ana hatlarını yansıtmaktadır. Kitabu`l Mecmu`un on birinci suresinde mevcut olan ve Nusayriler`in kabul ettiği şahadetin, "*Şahadet ederim ki Ali b. Ebitalib`den başka İlah, Seyyid Muhammed Mahmut`dan başka hicâb, Selmân el-Fârisî`den başka bâb yoktur. Meleklerimizin en büyüğü beş eytam`dır*" şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.[219] Metnin aynı suresinde de Nusayriliğe bağlı kişinin deyim yerindeyse mensubiyet yemini bulunmaktadır. Bu şahadet, içerik itibariyle Nusayri inanç sistemini farklı unsurların senteziyle geliştiren inanç önderlerinin isimleri anılıp oluşturdukları inanç anlayışına bağlı olunduğunun teyid edilmesinden oluşur. Bu yemin, "*Ben Nusayri dininden,*

---

[216] Louis Massignon, *a.g.m*, s. 369, Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 23, 105; İnan Keser (b), *a.g.e*. s. 71-73; Ömer Uluçay, *a.g.e*, s. 32; Matti Moosa, a.g.e, s. 267; Örnek olarak Tord Olsson, Batıni esasları öğretmek istedikleri kişilere Tâberânî`nin Kitabu`l Mecmu`u`l A`yad eserindeki bilgilerin verilmesiyle aktarıldığını söyler. Bakınız, Tord Olsson, *a.g.m*, s. 251. Esasında bahsedilen eser Hamdan el-Hasîbî`nin Kitabu`l Mecmu`udur.

[217] Tord Olsson, *a.g.m,* s. 251, Ahmet Turan (b*), a.g.e,* s. 5-7; İnan Keser (b), *a.g.e*. s. 69-74.

[218] Bakınız, Ahmet Turan (b) *a.g.e,* s. 8-17; René Dussaud, *a.g.e,* s. 161-179; İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 74-88.

[219] Ahmet Turan (b) *a.g.e,* s. 15; René Dussaud, *a.g.e,* s. 174-175; Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e,* s. 116; İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 85-86.

Cündubî görüşünden, Cünbulânî tarikatından, Hasîbî mezhebinden, Cillî inancından, Meymunî fıkhından olduğuma şehadet ederim", şeklinde olmaktadır.[220]

Kitabü`l Mecmu`da dikkat çeken diğer bir husus, Nusayrilerin sahip olduğu şecere açısından önem taşıyan dördüncü suredir. "*Nisbe*" olarak anılan bu bölümde, Nusayr`dan başlayıp onun ardından Nusayriliği temsil ettiği kabul edilen Cündeb, Cünbülani ve yine Hasibi, Taberânî ile devam eden şecere mevcuttur. Ancak bu bölümde bulunan şecere, inanca kabul edilen Nusayri erkeğine bu inancı öğreten ve "*amca*" olarak anılan rehberin isminden itibaren başlayıp mezhebin kurucusu Nusayr`a kadar olan silsile şeklinde mevcut bulunmaktadır.[221] Bu bölümün bir nevi şecere kaydı olması itibariyle geçmişle kurulan bağ açısından ayrı bir değer taşıdığını da söyleyebiliriz.

Kitabü`l Mecmu`daki batıni inanç esasları öğrenmek ve sonrasında inanca dahil olmak için bazı şartlar gerekmektedir. Batıni mezhep olması itibariyle gizli ve sadece Nusayri olanlara ait olan bilgi ve akaidleri yeni birisine aktarmak hususunda ihtiyatlı davranılır. Mezhebin oluşumundan sonraki süreç içerisinde mezhep mensuplarının sahip olduğu tarihsel deneyim, inanç esaslarını aktarma konusunda sıkı ve aşamalı önlemler alınmasına ve bunun bir gelenek olarak oluşum göstermesine sebep olmuştur.[222]

Yaptığımız inceleme ve değerlendirmeden hareketle, İslam dininin bir mezhebi olmasına rağmen Nusayriliğin, sahip olduğu inanç yapısı itibariyle çok daha geniş ve karmaşık olduğu kanaatindeyiz. Özellikle bölgedeki eski inançlarla yaşadığı etkileşim ve bu münasebetle sahip olduğu düşünülen senkretik bir yapı arz etmektedir. İslam fetihlerinin hakim olduğu Ortadoğu coğrafyasında mevcut antik dinler ve inanç motiflerinin İslam inancı altında yeniden yer bulabilmesi batıni ve heterodoksi Şii yapıları vasıtasıyla olmuştur. İsmaililik, Dürzilik ve Anadolu Aleviliği gibi Nusayrîlerin inanç sisteminde de antik dönemin inanç unsurları, İslami etiket altında ya da islami bir nitelik kazanarak var olmuştur.

---

[220] Ahmet Turan (b) *a.g.e*, s.16; René Dussaud, *a.g.e*, s. 175; Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 116; İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 86; Bernard H. Springett, *a.g.e*, s. 161.

[221] Bakınız, Ahmet Turan (b) *a.g.e*, s.10-11; René Dussaud, *a.g.e*, s.166-167; Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 101-105; İnan Keser (b), *a.g.e*. s. 78-79; Bernard H. Springett, *a.g.e*, s.157.

[222] İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 103-119.

Diğer taraftan Nusayriliğin İslam`dan önce var olmuş semavi dinlerle olan ilişkisi de bağlamsal bir niteliğe sahiptir. Tanrısal nurun kendini zahiri dünyada gösterme anlayışının karşılık bulduğu Neo-Platoncu anlayışla şekillenmiş bu inanç sisteminde, İslam dışındaki semavi dinlerle olan ilişki, bu dinlerin genel olarak birbirleriyle olan "*öteki"* münasebetinden çok farklı olmaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde, Nusayrilerin batıni inanç esaslarına kaynak olarak Kuran yorumları ve hadislerini [223] dayanak göstermeye çalışmalarının onların İslam "sınırları" içerisinde kaldıklarına dair bir anlam oluşturmadığı söylenebilir. Ancak bu meselenin başlı başına bir tartışma konusu olabileceğini söyleyebiliriz.

Mevcut kaynaklardan hareketle ve daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız gibi, İlahi zuhuriyetin bir kaç defa yaşanmasıyla ilgili olarak diğer semavi dinlerle ve mezheplerle kurulmuş teorik ilişki, Nusayriliğin her açıdan bu dinler ve mezheplerle olan tutumunu belirlemiştir. Bu inanç sisteminde, İslam`ın dışında kalan diğer semavi dinlerin yukarıda da ele aldığımız gibi sürecin birer halkası olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu sürecin son ve en mükemmel aşaması, Mana`nın kendini Ali b. Ebîtalib bedeninde göstermesi ve İsim`in de Hz. Muhammed olarak zuhur etmesi şeklinde olmuştur. Yüce Nur, farklı (ve zamansal) aşamalarda kendini zahiri dünyada farklı bedenlerde göstermesine karşın hep aynı olmaktaydı. İşte bu sebeple Nusayriler her bir aşamadaki zuhuriyeti "*öteki"* olarak değil aynı Nur`un farklı zamanlardaki ilahi eylemi olarak görmekte ve bütün olarak benimsemekteydi.

"*Zincirin birer halkası*" olan Hıristiyanlık ya da Museviliğe olan bakışı ve hatta inanç esaslarında ve ritüellerinde mevcut olduğu düşünülebilecek "*benzerlik-benimseme*" münasebetini, İslam mezhebi olarak Nusayriliğin diğer inançlarla kurduğu salt "*etkilenme*" şeklinde bir bağlantı olarak değerlendirmemiz metodolojik bir hata yaratabilir. Sahip olduğu inanç sistemi itibariyle diğer semavi inançlarla kurduğu bağlamsal ilişkinin yansıması kendini, Nusayrilerin kutladığı bazı dini bayramlarda da göstermektedir. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz, Nusayrilerin özellikle Hıristiyanlığın inanç değerlerine atıfta bulunarak kutladığı dini bayramlar bu konuda örnek gösterilebilir. Nusayrilerin bazı dini bayramlarını İsa`nın doğumu veya takdis

---

[223] Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e*, s. 59; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 45–46; Hadisler için ayrıca bakınız, Eş-Şehristânî, *a.g.e*, s. 170.

edilmesi münasebetiyle kutlamasını anlamak için sık sık tekrarlamaya ihtiyaç duyma hassasiyetine bağlı kaldığımız özgün inanç sistemi bağlamında düşünebiliriz.

Bu açıdan düşündüğümüzde, bilhassa Nusayrilikteki üçlemeden (teslis) hareketle Hıristiyan inancındaki teslise salt öteki olarak bakılmasının ya da tam tersi olarak "*etkilenme- benimseme*" olarak algılanmasının yanılgı oluşturacağı görüşündeyiz. Bilakis, bu üçlemeler sistemini Nusayri inancındaki aşamalar bağlamında düşünülmesi ve Hıristiyan üçlemesinin "*öteki"* olarak değil de sistemin anlamlı bir parçası olarak değerlendirmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Ancak bu durumda, az önce vurguladığımız gibi, Nusayrilerin Hıristiyan teslisini ve hatta Hıristiyanlığı da benimsemiş olduğuna dair bir kanının oluşması muhtemeldir. Böyle bir kanaatin, inancın iyi anlaşılmamasından oluşabileceğini ve yanılgı yaratacağını düşünmekteyiz. Çünkü Tanrı`nın farklı dönemlerde kendini "*zahiri dünyada gösterme*" anlayışa göre şekillenmiş olduğu düşünülen inanç sistemlerine göre Nusayrilik "*son safhanın inancı*" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu son aşama tabii ki İslam dinine tekabül etmektedir.

Nusayri inanç kültürünü oluşturan önemli unsurları ve yine Anadolu Aleviliğiyle ilgili karşılaştırmayı ayrı bir başlık altında ele alacağız.

2.1.3. Tenasûh İnancı

Nusayrilerin tenasûh anlayışı, sahip oldukları inanç sisteminin en önemli esaslarından birisi olmaktadır. Bu nedenle tenasûh anlayışının inanç bölümünden ayrı bir başlık altında incelenmesinin daha uygun olabileceğini düşündük.

Latince ‘’ Reincarnatio ‘’ dan gelen reenkarnasyon olarak ta adlandırılan bu inanç anlayışı, insanın ölümden sonra yeniden başka bir bedende dünyaya gelmesi ve ruhun kemale erene kadar beden değiştirmeye devam etmesiyle yaşanan sürece tekabül eder. Tenasûh inancının, tarihin en erken zamanlarında ve farklı medeniyetlerde var olduğu bilinmektedir. Örneğin eski Mısır ve Hint inançlarında görülmekteydi. Eski Mısırlılara

göre kötü ruhlar, çeşitli hayvan bedenlerinde yeniden doğarak iyi ruha dönüşüp dönüşmeyecekleri hususunda sınanırlardı.[224]

Tenasûh, biraz farklı olarak menşeini eski Hint inançlarından aldığı düşünülen Budizm`de de mevcut bulunmaktadır. Budizm`de reenkarnasyon ruhun ölümden sonra başka bir bedene girmesidir. Bu anlayışa göre kişi maddi ve düşünsel olarak ihtiraslardan arındıktan sonra Nirvana`ya ulaşır ve böylece reencarnasyon süreci tamamlanmış olur.[225]

Tenasûh inancı, ahiret inancından dolayı Sünni İslam`da Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi kabul edilmemesine karşın; Heterodoks İslam kesimlerinde geniş bir yer bulmuştur. Eski Türklerde bu inanç, Budizm ve ondan etkilenmiş olan Maniheizm`in etkisiyle nüfuz etmiş ve İslamiyet`i benimsedikten sonra deyim yerindeyse İslami bir nitelik ve anlam kazanmıştır. Heterodoks İslam kesimleri ve bilhassa Bektaşiler tenasüh inancını temel esaslardan biri olarak kabul etmektedirler. Bektaşi Menakıbnamelerinde bu inanca dair pek çok örnek mevcuttur.[226] Ahmet Yaşar Ocak, bu menakıbnamelerde tenasûh inancının yansımalarının üç şekilde olduğunu belirtir. Bunların bir kısmında, ruhun Adem`den Muhammed`e kadar olan tüm peygamberleri dolaştığı belirtilir. Bir kısmında Hz. Ali Bektaşilerce kutsal görülen tüm büyük şahsiyetlerin bedeninde zuhur ettikten sonra, en sonunda Hacı Bektaş-ı Veli olarak görünür. Sonuncusu ise, tarikatta kabul edilen büyük bir kişiliğin ruhunun başka bir kişi olarak bu bedende zuhur etmesi şeklinde olan tenasüh anlayışıdır. "Don be don" şeklinde tarif edilen bu anlayışta "don", ruhun girdiği yeni beden veya nesneyi ifade etmektedir. Menakıbnamelerdeki Ali Donu, Seyyid Battal Donu, Adem Donu vb. şeklinde geçen ifadeler buna işaret etmektedir.[227]

Ortodoks İslam ve Şiilikte tenasühün inanca aykırı olarak görülmesi ve hatta İmammiye şiasında tenasûhun reddedilip dindışı olarak kabul edilmesine karşın Anadolu`daki

---

[224] Ahmet Yaşar Ocak (c), "Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Tenasüh (Réincarnation-Metempsycose) İnancı", *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam`ın Macerası, Makaleler-İncelemeler,* Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s.81; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 247-248.

[225] Ahmet Yaşar Ocak (c), *a.g.m*, s. 81; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 247-250.

[226] Ahmet Yaşar Ocak (c), *a.g.m,* s. 81-82; Ahmet Yaşar Ocak (a), *a.g.e,* s. 134; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s.252-253.

[227] Ahmet Yaşar Ocak (c), *a.g.m*, s. 86-91.

Heterodoks İslami kesimler ile Nusayri, Kızılbaşlar (Aleviler) ve Dürziler[*] gibi aşırı Şii kesimlerde tenasüh önemli bir inanç esası olmuştur.[228]

Nusayrilikteki tenasûh anlayışı, kendi inanç yapısı içerisinde özgün bir anlam kazanmaktadır. Tenasuhun, kibirlenip günaha giren ve Tanrının varlığını idrak etmekte zorlanan seçilmiş varlıkların cezalandırılmaları için zahiri dünyaya gönderilmeleriyle ilgili olduğu kabul edilir. Bu durumda tenasüh, günahlardan arınıp yetkinliğe ulaşmak münasebetiyle sorumlu tutulan yükümlülüklerin yerine getirilme sürecinin ifadesi olmaktadır. Nusayriler dünyaya gönderilmelerini, yani bu dünyada yaşamayı "*düşme*" olarak kabul ederler. Tenasûh anlayışı bu sürecin, dünyaya gönderilme yani "*düşme*" durumu ile yeniden eski hallerine dönüşleri arasındaki aşamalar bütünü olmaktadır.[229] Bu aşamalardan geçerek günahlardan arınan ve yetkinliğe ulaşan kişinin, yeniden eski haline yani nurlu bir varlığa döneceğine inanılır. Nusayri inanç önderleri tenasûh inancından, bu inancın batıni inanç yapısında olan konumundan ötürü, dolaylı ve üstü kapalı olarak ifade etmeye çalışırlar.

Tenasuh ile ilgili görüşlerini incelediğimiz Nusayri inanç önderlerinin bu inanç anlayışının gerekçelendirilmesi konusundaki yaklaşımları oldukça dikkat çekicidir. Çalışmalarını incelediğimiz Nasreddin Eskiocak ve Şerafettin Serin`in bu konuda söyledikleri birbirini benzerdir. Bunun yanında, tenasûh inancını İslam dinine dayandırarak açıklamak isteyen İnanç önderleri, bu inancın kaynağının Kur`an dışında

[*] Dürzilikte tenasûh inancı "tekammus" olarak tanımlanmakta ve Nusayrilerdeki durumundan bazı konularda farklılaşmaktadır. Dürzilikte, ruhlar bedenlerde bulunan kalplere girerler. İnsanın yaratılması ile ceset ve ruh iyiyi ve kötüyü ayırma kabiliyetine ve ilahi kaynaklı bilgiye ulaşır. İnsan yaratılışın gayesidir; zira Allah`a kulluk etmek ve O`nun birliğini tanımak için var edilmiştir. İnsanların ruhları bir defada ve sınırlı olarak yaratılmıştır. Bu nedenle sayıları artmaz ve eksilmez. İnsan öldükten sonra ruh başka bir bedende yeniden doğar. Bu sebeple buradaki tenasuh inancı "gömlek değiştirme" anlamına gelen "tekammus" terimini karşılar. Ancak tenasuh kavramı ruhun hayvan ve bitkilere de geçtiği inancını içerdiği için Dürziler bunun yerine tekammus ifadesini kullanırlar. Çünkü Hamza b. Ali, iyi ve kötüyü ayırabilen şuur sahibi insanın aksine pişmanlık duygusundan yoksun olan hayvanı cezalandırmanın anlamsız olduğunu belirterek ruhların ölümden sonra hayvan cesetlerine girmesi kesinlikle reddetmiştir. Ruhun başka cesede intikali sırasında sahip olduğu bilgileri beraberinde götürmesi Dürziler`ce mümkün görülmektedir. Dürziler`de de bu anlayış Kuran`da geçen bazı surelerin yorumlanmasıyla gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Mustafa Öz (a), *a.g.m,* s. 41; Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 166–167.

[228]Ahmet Yaşar Ocak (c), *a.g.m*, s. 92; Hüseyin Türk(b), *a.g.e*, s.252-52; İnan Keser (a), *a.g.e,* s. 64-66.

[229] Tord Olsson, *a.g.m*, s. 249; İnan Keser (a), *a.g.e,* s. 64-66; Ömer Uluçay, *a.g.e*, s. 379.

gösterilmesinden rahatsızlık hissederler. Onlara göre reenkarnasyon yani tenasûhun asıl kaynağı Kuran`dır.[230] Bu münasebetle, Kuran`da olan Yasin suresinin 67.ayeti, Yunus Suresinin 4, 6, 34. Ayetleri, Nisa suresinin 47. Ayeti, Maide suresinin 60.ayeti, Bakara suresinin 28. Ayeti vb. bu konuda yorumlanarak delil olarak gösterilir.[231]

Nusayri inanç önderleri, cennet ve cehennem anlayışı ile insanın eylemlerine göre sorgulanacakları ahiret gününe kadar beklemeleri anlayışına karşı çıkarlar. Adem`den beri ölen insanların ruhlarının hesap için kıyamet gününe kadar bekletilmesini kabul etmezken şu soruyu sorarlar: Acaba bu durumda cennet ve cehennem boş mudur? [232]

Yüzyıllardan beri var olan insana bu uzun süreçte eylemlerinden dolayı hesap sorulmamasının doğru olmadığını düşünürler. Onlara göre, insan bu dünyaya sadece bir defa gelerek kemale ulaşamaz. İnsan ruhu birden fazla zamanda başka bedenlere nüfuz ederek sınanır ve son aşamada yetkinliğe ulaşır.[233]

Diğer taraftan, insanın dünyaya sadece bir defa gelip öldükten sonra da ahiret gününü bekleyeceği anlayışının Tanrısal adalete de uymayacağını söylerler ve bunu şu sorularla ifade etmeye çalışırlar: Ana rahminde ölü doğan ya da dünyaya sakat, muhtaç, hasta, fakir, çirkin gelen çocukların işledikleri suçlar nedir? Bu durumda doğan ya da erken yaşta ölen ve hiçbir imtihandan geçmeyen çocukların akıbeti ne olabilir? Bu şartlardaki çocukların hangi günah ve sevaba göre ahirette sorgulanacaklarına dair cevap arayan sorulardan hareketle, asıl olanı yani tenasuhu işaret ederler. Buradan hareketle İnsanın

---

[230] Bakara suresinin 28 ayeti ‘’ Nasıl Allah’a küfrediyorsunuz, siz ölü iken sizi diriltti, ondan sonra o sizi öldürecek, tekrar o sizi diriltecek ve tekrar ona döndürüleceksiniz.’’

Maide suresinin 60.ayeti : “De ki Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size haber vereyimmi? Allah`ın lanetlediği ve gazap ettiği, aralarında maymunlar, domuzlar ve şeytana tapanlar çıkardığı kimseler. İşte bunlar, durumu daha kötü olan ve doğru yoldan sapmış olanlardır.”

Yasin suresi 67.ayeti: “ Eğer biz dileseydik oldukları yerde onların bünyelerini, şekillerini değiştirirdik. Yani mesh ederdik” Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e,* s. 44-45,60; Şerafettin Serin(a), *a.g.e,* s. 233-234.

[231] Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e,* s. 42-45,60-65; Şerafettin Serin(a), *a.g.e,* s. 233-234; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 260.

[232] Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e,* s. 47.

[233] Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e,* s. 47-48.

sadece bir defa dünyaya gelme durumunun Tanrısal adalete uymayacağını göstermeye çalışırlar. Çünkü bu durumda yukarıda bahsedilen şartlarda dünyaya gelen insanların ölmeleri durumunda cezalandırılmış gibi olacaklarını düşünürler. Onlara göre asıl olan, birden fazla olacak şekilde doğup yaşayan ve amelde bulunan ruhun, Allah`ın adaletine uygun bir biçimde sorgulanıp hak ettiği şekillerde yeniden dünyaya gelmesidir.[234]

Eskiocak`a göre maddi dünyadaki her şey bir değişim, devri daim içerisindedir. Gözle görülen tüm maddeler bir şekilden başka bir şekilde dönüşüm içerisindedir. Buradaki değişim ruhta da aynı şekilde olmaktadır. Bu sebeple yaşamda ölüm olmamaktadır. Ölüm şekil değiştirmekten ve başka bir hale intikal etmekten başka bir şey değildir. Cevher, yani gayri maddi olan ruh ölmemektedir.[235]

Ancak burada dikkatimizi çeken husus, Eskiocak`ın iddialarını temellendirmek için bilimsel kanunlara ve maddi doğa kanunlarına başvurmasıdır. Yani birbirinden bağımsız unsurları bir araya getirip görüşünü güçlendirmeye çalışmış olduğu gibi ayrıca doğadaki dönüşümü 'ruh için de' geçerli kılıp tenasûh sürecine bir zamansallık katmıştır. Maddi olanla ilgili değişim metedolojisini ruhun dönüşümünü ifade etmek için kullanmaya çalışmıştır.

Bu çerçeveden hareketle Nusayrilerin batıni inanç esaslarına uygun olarak şekillenmiş olan tenasüh anlayışına göre, insan ruhunun ölümden sonra, yaptığı amellere göre başka bir bedende yeniden dünyaya gelerek yaşamını sürdüreceğine inanılır. İnsan, bir önceki hayatta gösterdiği eylemlerin niteliği, yani sevapları veya günahlarıyla, inanç esaslarına olan bağlılığına göre hak ettiği bedende yeniden dünyaya gelmektedir. Kötü ve günahkâr olan ruh bu halinden arınana kadar bir hayvan ya da bir bitki olarak başka bir bedende yeniden dünyaya gelecektir.[236]

Dünyada günahlarından ve noksanlıklarından arınması için sınanan ruhun bu süreci tamamlamasının belirli sayıdaki aşamadan sonra olduğuna inanılır. Kaynaklar arasında bu aşamaların sayısı konusunda ihtilafın olduğu anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklar, ruhun

---

[234] Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e,* s. 43-44; Şerafettin Serin (a), *a.g.e,* s. 232-233.

[235] Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e,* s. 47-48.

[236] Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e,* s. 43-46; Mustafa Öz (c), *a.g.m,* s.190; Frederick Walpole, *a.g.e,* s. 355-356.

eylemlerinin karşılığını bulacağı yeni bir bedende yetmiş defa dünyaya geleceğini belirtirken [237] bazı kaynaklarda ise bunun yedi aşamalık bir süreç olduğunu bildirirler.[238] Ancak bu aşamaların kaç defada olduğuna açıklık getirmek gerekirse bunu Mana`nın zahiri dünyada kendini gösterdiği yedi aşamayla ilişkilendirilerek açıklamak gerekmektedir.

Bu süreç içerisindeki aşamalarda insan, ruhunun günahlardan arınmaya ve olgunlaşmaya başlamasıyla birlikte daha üst bir bedenle yeniden dünyaya gelir. En son aşamada ise arınmış olan ruh, cezalandırılmak için gönderildiği bu dünyada bulunduğu bedenden çıkıp yeniden eski haline dönüşür. Bu durum ruhun bir yıldıza dönüşmesiyle açıklanır.[239] Bu aşamadan sonra tenasûhu oluşturan süreç tamamlanmış olur.

Ancak burada da bir belirsizlik ve hatta karmaşanın olduğunu düşünmekteyiz. Ruhun günahlardan arınıp eski haline dönüşmesinin, sürecin belirlenmiş sayıdaki aşamalardan sonra gerçekleştiğinin düşünülmesi akılda soru işaretleri yaratmaktadır. Eski hale dönüş şayet belirlenmiş sayıdaki aşamadan sonra oluşacaksa o halde insanın hayatta sorumlu olduğu eylemlerinin bu süreci belirlemede etkisi olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Çünkü her halükarda bu aşamaların sonunda bu dönüşüm yaşanacaktır. Ancak tam tersi olarak, insanın sorumlu tutulacağı eylemlerden hareketle cezalandırılması ya da ödüllendirilmesi bu sürecin tamamlanmasının belirlenmiş aşamalara göre olamayabileceğini de gösterebilir mi, sorusu da cevap istemektedir.

Ana hatlarıyla değerlendirmeye çalıştığımız Nusayri tenasûh inancı, esasında Tanrısal adalete uygun olmayacağı münasebetiyle farklı yorumlanan ya da olduğu gibi kabul edilmeyen cennet ve cehennem anlayışına karşılık gelmektedir. Cezalandırılmak üzere maddi dünyaya gönderilmeyi "*düşme*" olarak gören Nusayrilerin yaşadıkları bu durumunun cehenneme karşılık geldiğini düşünebiliriz. Günahlarından arınıp kemale ulaşılması sonucunda ise eski hale dönüş yani birer yıldıza dönüşme durumunun cennete kabul edilme anlamında olduğunu düşünebiliriz. Bu açıdan baktığımızda

---

[237] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 139-143; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*,s. 258.

[238] Ömer Uluçay, *a.g.e*, s. 380-381; Mustafa Öz (c), *a.g.m*, s. 190; Bernard H. Springett, *a.g.e*, s. 143.

[239] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 139-143; Bernard H. Springett, *a.g.e*, s. 142-144; Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 355-356; İnan Keser (b), *a.g.e*, s. 64.

Nusayri inancındaki tenasuh anlayışının cennet ve cehennem ve hatta ahiret inancına aykırı olmadığını düşünmekteyiz. Yukarıda belirtmiş olduğumuz belirsizlik ve karmaşaya karşın, kişinin gerçekleştirdiği amellerinden sorumlu olması ve günahlarıdan arınmasından sonra da ödüllendirilmesi konusunda ulaşacağı mevki açısından farklı bir yol izlenmiş gibi görünse de aslında aynı yere ulaşıldığı görülmektedir.[240]

2.1.4. Mezhebe Giriş

Mezhebe kabul edilmek için kişinin Nusayri cemaatine mensup bir aileden olması şarttır. Yabancıların bu mezhebe girmesi mümkün değildir. Nusayrilerin inanç teorisinde gördüğümüz gibi kendilerini seçilmiş olarak görmeleri ve diğer taraftan gizliliğin korunması hususundaki güvenlik kaygısını bu tutumun sebepleri olarak kabul edebiliriz. Daha önce belirttiğimiz gibi kadınlar da inanca alınmayıp sadece zahiri esaslara münhasır olan dini bilgiye sahip olmaktadırlar.[241] Mezhebe giriş yani batını "*inancın esaslarını öğrenmeye*" kabul edilme, Nusayrilerin genelinde üç aşamada olmaktadır. Her bir aşamada, kabul edilecek ergenlik yaşındaki erkek çocuğun, gizli ve batıni inanç esaslarını taşıyabilecek iradeye sahip olduğunun sınanması gerçekleşir. Bu üç aşama bu sebeple farklı zamanlarda yapılan törenlerle gerçekleşir. Nusayri şeyhi'nin, çocuğun hazır olduğu kanaatine varmasıyla, çocuk ona inancın öğrenilmesinde yardımcı ve rehber olacak "*`Ammü`s Seyyid*" olarak anılan din amcasına teslim edilir. *Kitabü`l Mecmu*`daki esasları öğrendikten sonra çocuk artık bir mezhep üyesi olarak kabul edilir.[242]

İnanç konusundaki hassasiyet, mezhebe girişte büyük bir rol oynayan "*amca*"ya önemli bir saygınlık kazandırmıştır. Bu açıdan Nusayrilerde Amcalık Kurumu, inancın gelecek

---

[240] İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 65-6; Mustafa Öz (c), *a.g.m,* s. 190.

[241] Engin Sertel, *a.g.e,* s. 76- 7; Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 158; Ömer Uluçay, *a.g.e,* s. 31.

[242] İnan Keser (b), *a.g.e.* s. 106; Engin Sertel, *a.g.e,* s. 77-79; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 82-83,104; Ahmet Turan (b) *a.g.e,* s. 5-7; René Dussaud, *a.g.e,* s. 116-117.

nesillere aktarımı ve sürekliliği açısından önemli olmuştur. İnancı öğrenmek için bir süreliğine amcasının yanında kalan çocuk aynı zamanda amca olan kişinin ailesiyle manevi bir akrabalık ilişkisi içinde olmaya başlar. Öyle ki amca, üstlenmiş olduğu rol itibariyle çocuğun gözünde ve tutumunda öz babası kadar saygınlık kazanır. Kurulan dini-manevi akrabalık ilişkisi de kapalı bir toplum olan Nusayriler`in cemaat yapısını ve toplum içerisindeki ilişkileri güçlendirmektedir.[243]

Nusayrileri yakından takip etmiş Samuel Lyde`ye göre, Nusayriler yine batıni bir mezhep olan Dürzilerden farklı olarak tüm erkeklerini mezhebe dahil etmekte ve bu konuda aralarında fark oluşmaktaydı. Nusayri erkek çocuğu mezhebi akideleri öğrenmeye hazır olduğunda inanca kabul edilme töreni için kurban kesilmektedir. "*Nidr*" şeklinde adlandırılan bu küçük çaplı dini bayramda inanca kabul edilme töreni yapılıp yemek yendiğini söyler. Lyde ayrıca, çocuğun amcasının ardından tören yerine girdiğini, amcanın ise bu esnada çocuğa rehberlik edip onu yönlendirdiğini belirtir.[244]

2.1.5. Nusayriliğin İnanç Kolları

Nusayriler`de, görünürde Ali`nin bulunduğu mekân üzerine yapılan farklı yorumlamalara bağlı olarak bölünmeler olmuştur. Esasında iki grup şeklinde olan bu farklılaşmanın bazı kaynaklarca ikiden fazla olduğu belirtilmiştir. Bunun sebebi, bu iki gruba verilen birden fazla ismin birbirinden ayrı olarak anlaşılmasıyla ilgilidir.[245] Bu kollar Haydariler ve Kilaziler' dir. Haydariler'in Kur`an`a dayandırdıkları yorumlamaya göre Hz. Ali güneşi mesken tutmaktadır. Seyyid Silmen olarak da anılan Selman-ı Farisi ise ayda bulunmaktadır. Bu sebeple kendilerine "*Şemsiler*"de denilir. Diğer taraftan Haydari Nusayrilerin çoğunlukta bulundukları coğrafi konumdan dolayı kendilerine

---

[243] İnan Keser, *a.g.e*. s. 121-122; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 82; Engin Sertel, *a.g.e,* s. 77-79.

[244] Bakınız, Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 158-160.

[245] Bernard H. Springett, *a.g.e*, s. 154; Ömer Uluçay, *a.g.e*, s. 191; Ethem Ruhi Fığlalı (a), *a.g.e,* s.185.

ayrıca "*Şimaliler*" de denilir. Ali`nin bulunduğu mekânın ay olduğunu savunan kesime ise Kilaziler denilir. Yine sahip oldukları iddiadan dolayı kendilerine "Kameriler" de denildiği gibi, Haydarilere nazaran coğrafi konum itibariyle daha güneyde bulunduklarından dolayı da "kıbliyeliler" olarak da anılmaktadırlar.[246]

Haydari ve Kilazi isimleri esasen birbiriyle çekişen iki şeyhe bağlanır. Bu şeyhler Antakya`nın Kilazi köyünde yaşayan Şeyh Muhammed b. Yunus el-Kilazi ile yine Antakya`da yaşamış Şeyh Ali Haydar`a bağlanır. XV. yüzyılda yaşamış olan bu Nusayri şeyhleri arasında inanç hususundaki anlaşmazlık daha sonraları yeni anlamlar kazanarak gelişmiştir.[247] Başlangıçta şahsi olarak yaşanan zıtlığın yarattığı inançsal yorum farkı sonucunda oluşan bu bölünme Nusayrilerin sahip olduğu siyasi ve toplumsal yapı itibariyle yeni bir anlam kazanmaya başlamıştır.

Nusayrilerin sahip olduğu kabilevi (aşiret) yapı, cemaat olarak birlikte hareket etmelerine engel olmuştur. Bilhassa kabileler arasında süren ve sonu gelmeyen kanlı çatışmalar yaşanıyordu. Buradan hareketle, Nusayri yazar Et-Tavîl`in de vurgulamış olduğu gibi, Nusayriler arasında yaşanan mezhep içi bölünme dini ihtilaftan çok, esasında bu geleneksel kabilevi çatışmalardan kaynaklanmaktaydı.[248] Böyle bir ortamda iki düşman kabile arasında yaşanan siyasi zıtlık beraberinde mezhebi ihtilaflara dönüşebiliyordu. Böylece kabileler arasındaki siyasi zıtlık kendini mezheb içindeki ihtilaf olarak gösteriyordu. Bilhassa XIX. yüzyılda yoğun çatışmaların yaşandığı Kardaha bölgesindeki Kelbiye Aşireti ve onun kurmuş olduğu koalisyon, Kilaziliği savunmaktaydı. Onların düşmanı yani çatıştığı kesimlerden olan Muhalliba, Amamira ve Deravisa ise Haydarilik yolunu izliyorlardı. Fakat kabilevi çıkarların daha ağır basması karşısında mezhep içindeki inanç kollarının oluşturduğu mensubiyetin bağlayıcılığı kalmıyordu. Misal olarak Beni Ali Kilazi olmasına karşın mevcut şartlar

---

[246] Et-Tavîl, *a.g.e,* s.372-75; Frederick Walpole, *a.g.e,* s. 334-35; Louis Massignon, *a.g.m,* s. 368-69; Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 12,138-139; René Dussaud, *a.g.e,* s.77-79; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 37-8.

[247] Et-Tavîl, s. 272-75; Ahmet Turan (a), *a.g.e*, s. 180; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 37-38 ve Sertel`in aktardığına göre ise bu iki şeyh kardeştirler. Bakınız, Engin Sertel, *a.g.e,* s. 84-86.

[248] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 372-375; Dick Douwes (a), *a.g.e,* s.157-158.

dahilinde Kilazi olan Kelbiye`yi değil de ona karşı olan Şimali yani Haydari Muhaliba`yı destekleyebilmekteydi.[249]

Nusayriler arasında farklılaşmayı doğuran sebepleri, mevcut tarihsel şartların yarattığı zıtlıkların yansıması olarak düşünürsek, bu şartlar dahilinde zıtlıkları oluşturan sebeplerin ortadan kalkmasıyla mezhebi farklılaşma ve bunun yarattığı gerilim de zayıflamaya başlamıştı. Değişen şartlar içerisinde Nusayrilerin birliktelik imkanlarının artması ya da zorunlu olmasıyla birlikte mezhebi farklılaşmalar arasındaki mesafeler de daralmaya başlamıştır. Öyle ki iki kesim arasındaki farkın neredeyse ibadetin icrası sırasında yapılan küçük temsili işaretlere ve yine mezhebe giriş aşamalarının sayısı gibi farklarla sınırlı kalmaya başladığını söyleyebiliriz. Zaten günümüz araştırmacıların yapmış olduğu incelemelerde de aradaki farkın şekli bir duruma dönüşmüş olduğu belirtilmektedir.[250]

Tüm bunlardan hareketle, Haydari ve Kilazilerde, inanç yorumları ve ibadetlerin uygulanması bakımından bulunan farklılıklar; Hz. Ali`nin oturduğu mekan dışında, ayrıca inanca kabul edilme törenlerinde kendini gösterir. Bu törenler Haydariler tarafından üç aşamalı ritüel şeklinde devam etmesine karşın Kilaziler bu aşamaları tek bir törende birleştirmiştir. Diğer taraftan Haydariler`in namaz süresi Kilazilere göre daha uzun olmaktadır. Her iki kesime mensup olan şeyhlerin sakal tıraşları bile farklıdır. Haydari Şeyhleri uzun ve düzeltilmemiş sakallar bırakırlarken Kilazi şeyhleri ise kısa ve düzeltilmiş sakal bırakırlar.[251] Bu açıdan Haydarilerin Kilazilere nazaran geleneklere daha bağlı ve Lyde`nin belirttiği gibi en eski ve en sert olan kesim olarak düşünülürken Kilazilerin ise inanç konusunda daha esnek davrandığını düşündürmektedir. Haydariler inancın gerçek sahipleri olduklarını düşünürlerken Kilazilerin ise gerçek Nusayriler olmadığını da düşünürler.[252]

---

[249] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 8,12, 50-54; Dick Douwes (a), *a.g.e*, s. 158.

[250] Ömer Uluçay, *a.g.e*, s. 30-31.

[251] Engin Sertel, *a.g.e*, s. 81-82; İnan Keser, *a.g.e*. s. 160; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 40; İlyas Üzüm, *a.g.m*, s. 273.

[252] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 50-54, 138; Ayrıca bakınız, Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 37-38; Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 147-148.

2.1.6. İnanç Önderleri: Şeyhler

Her iki grubun sahip olduğu farklılığa rağmen İnanç önderi olarak görülen şeyhlere gösterilen itibar tüm cemaat içerisinde aynıdır. Nusayri şeyhleri cemaat içerisinde sadece inanç ve sosyal alanda çok önemli bir otoritedir.[253] Şeyhler dini bir rehber olarak yol gösterici ilmi donanıma sahip bulunmaktadır. Sosyal hayatta da kendisine danışılması gereken bir otorite olmaktaydı.[254] Nusayri inanç önderi Tabarani`ye kadar tek kişi tarafından yönetilmekteydi. Onun 1034`te ölümünden sonra Nusayriler yerel inanç önderleri tarafından idare edilmeye başlanmıştır.[255] Bilinen şekildeki Şeyhlik kurumunun bu şekilde ortaya çıktığını düşünebiliriz.

Nusayrilerde şeyhlik kurumu, soya dayalı olarak oluştuğu için bu mevkiye gelecek kişinin mutlaka bir şeyh ailesine mensup olması şarttır. Bu münasebetle Şeyhlik mevkisiyle cemaat arasında keskin çizgilerle bir ayrım oluşmuştur. Nusayrilerin sahip olduğu toplumsal yapı, esasında bu ayrımın belirgin çizgilerle var olup devam etmesini sağlamaktaydı. Genel olarak XX. yüzyılın ilk dönemlerine kadar Nusayriler`in içinde bulundukları siyasi, iktisadi ve toplumsal durum itibariyle cemaat mensuplarının dini ve kültürel donanımının sınırlı ve yetersiz olmasının, dini bilgiye sahip Şeyhlerin ayrıcalıklı bir konum kazanmalarına sebep olduğunu düşünebiliriz.[256] Şeyhler, cemaatin dini ve manevi rehberleri olmaya başlamıştır. Sahip oldukları fonksiyon itibariyle özel

---

[253] İnan Keser (a), *a.g.e*, s. 143 Ömer Uluçay, *a.g.e*, s. 220.

[254] Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 347-348, İnan Keser (b), *a.g.e*, s. 146.

[255] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 152- 4; Mahmut Reyhani (b), *a.g.e*, s. 46; Matti Moosa, *a.g.e*, s. 267.

[256] Nusayriler'in büyük bir kısmının yaşadıkları coğrafya zor ve elverişsiz şartlara sahipti. Kır kesiminde yaşayan bu ahali geçmişten beri kentli Sünni ve Hristiyan kesimin mülkü olan topraklarda ırgat ve yanaşma olarak çalışıyorlardı. Tord Olsson, *a.g.m*, s. 235-236; M. Arinberg-Laanatza, *a.g.m*, s. 214-215. Aynı durumun Antakya bölgesinde yaşayan Nusayriler için de geçerli olmaktaydı. Nusayriler burada toplumun alt tabakasında yanaşma ve ırgat olarak yaşıyorlardı. Bakınız, BA, YPRK.MF 2-57. Bu durum din elitlerinin yani inanç önderlerinin önemini yükseltiyordu. Sadece bu açıdan bakarsak, benzer durumun Türkiye`de cumhuriyetin ilanından sonraki ilk yıllarda Çukurova`da yaşayan Nusayriler için devam ettiğini söyleyebiliriz. Hilmi Uran, bu bölgede yaşayan Nusayrilerin içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik şartlarından hareketle "Nusayri avam kesimi içinde bulunduğu bu şartlarda, inanç esaslarına dair malumatı, inanç akaidlerini iyi bilen şeyhlerden edineceklerdi", demektedir. Hilmi Uran, *a.g.e*, s.159-161.

bir konumda bulunan bu kişiler geliştirilmiş dini argüman ile mevkilerinin daimi haklarına sahip olmaya başlamışlardı. Bu mevkinin soya bağlı şekilde sürmesi ve ayrıcalıklı bir konum kazanması halkın bu konuda muhalefet etmesine ya da hoşnutsuz olmasına sebep olmamaktadır. Bilakis dini esasların temsilcisi, ilim sahibi bir rehber olarak şeyhlere özel bir hürmet gösterilmektedir. Öyle ki bu şeyhler arasında dini bilgi ve marifetiyle ön plana çıkanlara da efsanevi bir nitelik atfedilmektedir. Şeyhler arasında dini vecibeleri yerine getirmekten başka şifa ve buna benzer nedenler için kendisine başvuranlara dua edip muska da yazabilenler vardır.[257] Nusayriler için mühim bir önemi olan şeyhlerin bu konumuna dikkat çeken Dussaud, Nusayrilerin onları üstün varlıklar olarak kabul edip ilahi-kutsal bir nitelik atfettiklerini, bu şeyhlerden bazılarının öldüklerinden sonra külte dönüştüklerini belirtir.[258]

XIX. yüzyılda Nusayriler arasında yaşayan Walpole`un şeyhler hakkında söyledikleri dikkat çekicidir. Ona göre şeyhler, büyük bir hürmet görüp önemli bir ayrıcalığa sahiptir. Onlar ayrıca eğitim görmüş olup toplumun en alim kişileridir. Şeyhlerin yaşam tarzlarında öne çıkan bazı hassasiyetleri vardır. Haram olan hiçbir şeyi yemez, helal olmayan parayı da kullanmak istemezler. Sadece kendilerinin emek verip yaptığı ürünleri yerler. Helal olmayan parayla satın alınmış bir şeyi yemezler. Aşırı şekilde misafirperverdirler. Ölümlerinden sonra cemaat, türbelerini inşa edip, onları kutsal bir evliya olarak ödüllendirirler. Daha altta bulunan avam kesimi mezhebi inanca kabul edilir ve dini prensiplere uymaya çalışırlar. Fakat onların inanç içerisindeki konumlarının bununla sınırlı olduğunu belirtir.[259] Nusayri şeyhlerinin ise sahip oldukları konum itibariyle, avam kesimiyle kendileri arasında ayırıcı bir yaşam tarzı oluşturduklarını söyleyebiliriz. Bunun yanında dini prensiplerin gerektirdiği erdemlere göre yaşamak konusunda çaba gösterdikleri görülmektedir.[260]

Nusayri şeyh ailesinin erkek olan her bir ferdinin şeyh olma hakkı vardır. Ancak hepsinin bu mevkiye gelme zorunluluğu bulunmamaktadır. Şeyh adayının kendini bu

---

[257] Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 56-7; İnan Keser (b), *a.g.e.* s. 146.

[258] René Dussaud, *a.g.e,* s. 117.

[259] Frederick Walpole, *a.g.e,* s. 347-348.

[260] Dick Douwes (a*) a.g.m,* s. 151-153.

konuda iyi yetiştirmiş olması gerekmektedir.[261] Bu sebeple Şeyh olacak kişiler tecrübe kazanmak için dini törenlere eşlik edip töreni icra eden Şeyhlere yardımcı olurlar. Şeyh adayı olabilecek Nakib ve Necib (Nüveb olarakta isimlendirilir) olarak anılan kişi ibadet esnasında şeyhin yanında otururlar.[262]

Şeyhler arasındaki hiyerarşinin dini bilgi ve marifete göre oluştuğunu düşünmekteyiz. Fığlalı, bu hiyerarşinin büyük şeyh, şeyh, Nüvab ve imamlar şeklinde olduğunu söyler.[263] Var olduğu düşünülen büyük şeyh mevkisi, muhtemelen bu kategoride olduğu düşünülen kişinin karizmatik yapısı ve inanç alanındaki bilgi birikiminin yanında kendisine yüklenen efsanevi vasıflarla ilgili olabilir. Çünkü Nusayriler “büyük şeyh” gibi bir mevkinin varlığını kabul etmezler. Ancak pratikte bazı şeyhlerin mezhep tarihi boyunca ön plana çıktığı görülmektedir.[264]

Fığlalı`nın bahsetmiş olduğu dördüncü kesim olan imamlar ise II. Abdülhamid döneminde Nusayrilerin Sünnileştirilmesi politikasıyla köylere cami yaptırma siyaseti çerçevesinde ihdas edilen kesimdir.[265] Ancak dikkatimizi çeken husus II. Abdülhamid zamanında Nusayriler için yapılmaya başlanılan mektep ve mescid inşası çalışmalarında, bilhassa mescitlerde görevlendirilecek kişilerin Nusayri şeyhlerinden seçilme ihtimalinin olamayacağı kanaatindeyiz. Dönemin resmi kayıtları bu faaliyet için ihtiyaç duyulan kişilerin, daha çok devlet tarafından seçilip buraya gönderdiği imamlar olduğu anlaşılmaktadır.[266] Ancak daha sonraki dönemlerde yani cumhuriyet dönemine Nusayri şeyhlerinin de camilerde imamlık yaptığı bilinmektedir.[267]

---

[261] Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 589.

[262] Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 57; İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 142-46, René Dussaud, *a.g.e*, s. 117.

[263] Ethem Ruhi Fığlalı (a), *a.g.e,* s. 190.

[264] Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s 56-57.

[265] Ethem Ruhi Fığlalı (a), *a.g.e*, s. 190; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 57.

[266] Bakınız, 12 Zilkade 1307 (30 Haziran 1890) tarihli belge BA, MV 55-15 ve yine 28 Teşrinievvel 1308 (9 Kasım 1892) tarihli belge BA, Y.PRK. UM 19-58.

[267] M. Mullaoğlu Antakya Armutlu Mahallesi camiinde iki yıl fahri müezzinlik ve on altı yıl fahri imam hatiplik yapmıştır. Ayrıntılı olarak bakınız Ömer Uluçay, *a.g.e*, s. 47.

2.1.7. Nusayriler ve Anadolu Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar

Nusayrilik açısından en çok merak edilen hususlardan, Anadolu Aleviliğiyle olan ilişkisi üzerinde durmak yerinde olacaktır. Her iki kesim bazı inanç değerlerinde ortak noktada buluşabilmektedirler. İréne Mélikoff ve Ahmet Yaşar Ocak`ın Anadolu Aleviliği üzerinde yapmış oldukları çalışmalar her iki kesim arasındaki ilişkiyi daha iyi görmemize katkıda bulunmaktadır.

Anadolu Aleviliği, sahip olduğu inanç esasları bakımından heterodoks bir niteliğe sahiptir. Bu açıdan, eski Türk inançlarıyla Budist, Maniheist ve Mazdeki inanç motifi etkilerinin bilhassa Şii İslam anlayışıyla bağdaştırılmasıyla (senkretizm) yeni inanç yapısının şekillenmiş olduğu anlaşılmaktadır.[268] Genel olarak Oniki İmam Şiiliğini benimseyen Anadolu Aleviliği ve özellikle Bektaşiliğin sahip olduğu batıni inanç teoriğinde de hulul etme inancının yaşandığı görülmektedir.

Melikof ve Ocak`tan anlaşıldığı üzere, Anadolu Alevilerinde özellikle Bektaşiler`de de Tanrı`nın belirli dönemlerde insan vücudunda tecelli ettiğine dair inanç bulunmaktadır. Ancak buradaki hulul ya da zuhur etme durumunun Ali b. Ebitalib`in bedeninde olduğu kabul edildiği gibi, aynı ruhun aynı zamanda Adem`den Muhammed`e kadar tüm peygamberlerin bedeninde şekillendiğine de inanmaktadırlar.[269] Bektaşilikte bağlamsal olarak Hz. Ali`nin ruhunun Hacı Bektaş-ı Veli`nin ve bütün büyük evliyaların bedeninde yaşadığına dair inanç mevcuttur.[270]

Anadolu Alevilerinde hululiyet anlayışıyla ilişkili olarak tenasüh inancının da yaygın olduğu görülmektedir. Bu inancın varlığıyla ilgili, Menâkıbnamelerde geçen “Âdem donu”, “Ali donu” gibi deyimlerde bulunan “don” ifadesi esasında tenasüh anlayışına işaret etmektedir. Buradaki don, ruhun hulul ettiği bedeni ifade etmektedir. Buna benzer

---

[268] İrene Mélikoff, “Bektaşî – Alevîler`de Ali`nin Tanrılaştırılması”, *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 83; Ahmet Yaşar Ocak (a), *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri,* Enderun Kitabevi, İstanbul 1983, s. 25-26; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s 16.

[269] İrene Mélikoff, *a.g.m,* s. 94-95,98,100; Ahmet Yaşar Ocak (a), *a.g.e,* s. 139,168-169,183.

[270] Ahmet Yaşar Ocak (a), *a.g.e,* s. 139.

örneklerle tenasüh anlayışının Anadolu Alevileri arasında yaygın olduğunu göstermektedir.[271]

Nusayrilik ve Anadolu Aleviliğinin sahip olduğu inanç esaslarındaki ortak unsurlar zahiri olarak 12 imamcı anlayışı benimseme ve tarihsel kişilik olan Ali b. Ebitalib`in haklılığına vurgu yapılmasıyla ilgili olduğunu düşünebiliriz.[272] Batıni açıdan ise hulul etme ve tenasuh anlayışının benimsenmesi ve Hz. Ali`ye bu açıdan nitelik atfedilmesiyle ilgilidir.[273] Ancak her iki tarafın bu ortak inanç esasları üzerine geliştirdiği yorum ve kendilerine özgü inanç sistemleri içerisindeki anlamları farklı olmaktaydı.

Hulul ya da zuhur etme ve tenasüh anlayışı gibi ortak batıni inanç esaslarının, her iki kesimde kendine özgü bir anlam kazandığını söyleyebiliriz. Yukarıda ele aldığımız gibi Nusayri inanç sistemini oluşturan temel esaslardan biri olan tenasüh inancının menşeinin olduğu inanç anlayışlarından farklılaşmış bir halde yeni bir anlama dönüşerek özgünlük kazandığını söyleyebiliriz.

Bu açıdan bakarsak, her iki kesim kendini oluşturan şartlar dahilinde var olmuştur. Bu sebeple Nusayriliğin Anadolu Aleviliğiyle benzer ve farksız olarak göstermek, bizi yanıltabilmektedir. Kaldı ki her iki kesimin ortaya çıktığı ve geliştiği tarihsel, dini ve coğrafi şartlar da farklı olmaktaydı. Bilhassa mekansal farklılıklar beraberinde inanç farkı ve kültürel farklılıklar da yaratıyordu. Anadolu Aleviliği, Orta Asya ve Anadolu coğrafyasının kültürüyle yoğrulmuşken; Nusayrilik daha çok Ortadoğu ve Arap kültürünün etkileriyle şekillenmiştir.[274] Ancak her şeyden önemlisi Nusayrilik, Anadolu Aleviliğine nazaran, doğrudan Şii kesimden ayrılıp kendine özgü inanç yapısı oluşturmuştur. Diğer taraftan sahip oldukları inanç pratikleri ve inanç kişilikleri ile Nusayriliğin sahip olduğu inanç sisteminin diğer inançlara bakışındaki sistematik bağlam, onu Anadolu Aleviliğinden bariz olarak ayırmaktadır. Dışarıdan benzer ve

---

[271] Ahmet Yaşar Ocak (c), *a.g.m,* s. 91-92.

[272] Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s 16; Mahmut Reyhani (c), *a.g.e,* s. 71; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 35-39.

[273] Ahmet Yaşar Ocak (a), *a.g.e,* s. 139,150; İnan Keser (b), *a.g.e,* s. 64-66.

[274] Engin Sertel, *a.g.e*, s. 89; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s 16-18; Ömer Uluçay, *a.g.e,* s. 18.

neredeyse farksız gibi görünen iki inanç anlayışı, bahsettiğimiz tarihsel, kültürel, mekansal ve inanç yapıları açısından farklılık göstermektedir

2.1.8. Bir Savunma Mekanizması Olarak Takiyye

Takiyye genel olarak "*kendi inancını korumak amacıyla tehdit oluşturacak durumlarda olduğundan farklı görünmek ve asıl durumunu gizlemek*" şeklinde tarif edebiliriz. Bu anlayış, Şii kesimlerin, İslam dininin temel referans kaynağı olan Kuran`ın batıni olarak yorumlamasıyla (tevil) ortaya çıkmıştır.[275]

Bir toplumun ya da bir inanç kesiminin takiyye yapması için, bunu zorunlu kılan şartların oluşması gerekmektedir. Şii kesimlerin tevil yoluyla şekillendirdikleri inanç anlayışları, Sünni İslam`ı temsil eden siyasi iktidarların tepki ve baskılarına sebep olmuştur.[276] Şii kesimler, Sünni siyasi iktidarlardan gelen tehditlere karşı böyle bir tutum sergilemeye başlamışlardır. Cohen`e göre takiyye, siyasal iktidar uğruna girişilen çabaların başarısızlığı, Şiilerin bir varlık felaketine uğraması ihtimaline karşı alınmış bir savunma önlemi olmaktaydı.[277] Böyle bir savunma örneğinin sahip olduğu anlam başlangıçta sadece araçsallaştırılmış bir önlem niteliğinde iken, zamanla yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. Şii kesimler, Sünni İslam ile bağdaşmayan düşüncelerini korumak münasebetiyle oluşturmuş oldukları bu önlem biçimini dini bir prensibe dönüştürmeye başlamışlardır. El Katib`e göre Sünni İslam ile ortaya çıkan farklılaşmanın getireceği olumsuzluklara karşı, dini bir önem kazanan gizlilik prensibini geliştirmişlerdir.[278] Esasında kapalı cemaatler şeklinde bir yapı oluşturmaya başlayan Şii grupların kendi fikirlerini geliştirirlerken, gizlilik prensibinin önemli bir rol oynadığını görmekteyiz.

---

[275] Ethem Ruhi Fığlalı (a), *a.g.e,* s. 224; Matti Moosa, *a.g.e,* s. 410-412.

[276] Ethem Ruhi Fığlalı (a), *a.g.e*, s. 224; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 85.

[277] Claude Cahen, *a.g.e,* s. 174.

[278] Ahmet El- Katîb, *a.g.e,* s.173.

Şia arasında özellikle aşırı batıni kesimlerin takiyye anlayışına yükledikleri fonksiyon çok daha önemli olmuştur. Çünkü bu kesimler, sahip oldukları inançlarının uç kesimlerde olması nedeniyle "sapkın" olarak tanımlanmış ve daha yoğun bir baskı ve tasfiye hareketine uğramışlardır.[279] Bu batıni kesimlerin en önemlilerinden birisi de Nusayrilerdir.

Nusayriler inanç yapılarından dolayı sapkın ve hatta din dışı olarak görülmüş, tarihleri boyunca siyasal iktidarların baskısına maruz kalmışlardır. Bu münasebetle, ilk dönemlerden beri dış tehditlere karşı bir savunma mekanizması olarak takiyyeye başvurmuşlardır. İnançlarının gizliliğini, temel ve hayati prensiplerden birisi olarak kabul etmeye başlamıştır.[280]

Nusayri inancında, tevil yönteminin işleyişi ve inancın gelişip varlığını koruması açısından düşünüldüğünde takiyyenin sahip olduğu önem büyüktür. Yukarıda değindiğimiz gibi bu savunma tarzının dini bir prensip haline dönüştüğü görülmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde Nusayrilerin sahip oldukları inanç yapısının oluşumunda tevile, bu yapının dış unsurlara karşı korunmasında ise takiyyeye başvurduğu söylenebilir. Bu sebeple Nusayri inancında tevil ve takiyye bir arada olmuştur. Öyleki Nusayrilerin, mezhep içinde tevil, öteki olana karşı takiyye yaptıkları söylenebilir.[281]

Nusayriler dış unsurlara karşı takiyye yaparken mezhep içinde de bu anlayışın benimsenmesi için önlemler almaktaydı. Bir inanç prensibine dönüştürülmeye başlanan bu anlayışın temelindeki gizlilik, inancın her alanında kendini hissettirmiştir. Nusayrilerin inanç anlayışındaki zahiri-batıni durumu takiyyenin icrası açısından öncelikli bir etkiye sahip olmuştur. Esasen batıni inançlarından hareketle dış unsurlara karşı takiyye yapmaları batıni esaslar açısından olmaktadır. Nusayriler farklı inanç kesimlerine karşı kendilerini zahiri inanç anlayışlarıyla tanıtmaya çalışırlar. Bu

---

[279] Özellikle aşırı Şii kolu olan İsmaililer de tarihin farklı dönemlerinde maruz kaldıkları baskı karşısında takiyyeye başvurarak mevcut durumlarından farklı görünmeye çalışmışlardır. Bakınız, Farid Daftary, *a.g.e,* s. 139,211.

[280] Tord Olsson, *a.g.m,* s.257,236; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 85; Kais Firro, *a.g.m,* s. 209.

[281] Tord Olsson, *a.g.m*, s. 252; Abdülaziz Sachedina, *a.g.m*, s. 9,21; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 85.

münasebetle yaptıkları açıklamalarda, mevcut inanç anlayışlarının sadece Caferi mezhebine bağlı olduğu ve bu tarzda ibadet ettiklerini belirtirler. [282]

Nusayriler batıni inanç esaslarını muhafaza etmek ve kendilerini korumak amacıyla ilk dönemlerden beri takiyyeye başvurmaya başlamışlardı. İlk dönemlerden beri Nusayriler kendilerini korumak için bu tarzda çareler bulmaya başlamışlardı.[283] Bilhassa sır tutma ve inanç prensiplerinin gizliliği konusundaki hassasiyet, her geçen zaman kurumsallaşmaya ve inancın her bir öğesinde kendini göstermiştir. Gizlilik prensibi, tarihin pek çok döneminde gulat ve sapkın olduğu düşünülen inançlarının tasfiye edilmesi amacıyla karşılaşacakları muhtemel muameleler gibi, ayrıca maruz kaldıkları baskılarla [284] ters orantılı olarak daha katı önlemler şeklinde dönüşmüştür. Bunun yanında gizlilik prensibi, dini açıdan kurulan bağlamlarla da sağlamlaştırılmaya çalışılmıştır. Bunun sebebinin, cemaat üyelerini bu konuda etkileme imkanının sıradan kurallarla kısıtlı kalabileceğiyle ilgili olabileceğini düşünebiliriz. Fakat aksi şekilde davranan kişinin ruhunun en ağır şekilde cezalandırılacağının bilinmesi bu prensibe bağlılık konusunda daha etkili olmuştur. [285]

Yukarıda belirtildiği gibi, inançları sebebiyle yaşadıkları olumsuz tecrübeler, gizlilik prensibinin sınırlarını da belirlemeye başlamaktaydı. İnanca kabul edilme töreninin birkaç aşamadan oluşması ve her bir aşamada aday olana gizlilik prensibiyle ilgili hassasiyetin telkin edilmesi bununla ilgilidir. Bunun yanında kadınların batıni inanç esaslarından uzak tutulmaya başlanması da bu konuda verilebilecek en önemli örneklerden birisi olmaktadır. Kadınların sır saklayamayacak kadar zayıf olduklarını

---

[282] Ömer Uluçay, *a.g.e,* s. 43,67; Mehmet Dönmez, *a.g.m,* s. 220.

[283] Yaron Frieman, *a.g.m,* s. 110-111; Kais Firro, *a.g.m,* s. 209

[284] Daha önce ele aldığımız gibi, İlk dönemlerde Şii Büveyhi ve Hamdanilere karşı inançlarını gizleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Yaron Frieman, *a.g.m,* s. 110-111; Nusayriler Memlûklerin altında bulunduklarında ise dönemin siyasal atmosferinin yarattığı şartlar parelelinde Sünnileştirilme politikasına maruz kalmışlardır. Mustafa Öz (b), *a.g.m,* s. 184.Bunun üzerine Nusayriler, kendi inançlarını muhafaza etmek için takiyyeye başvurmuşlardı. Öyleki İbn Battûta`nın bildirdiği gibi, bulundukları bölgelerde ibadet etmeleri münasebetiyle inşa edilmiş camileri ise zamanla farklı amaçlarla kullanmaya başlamışlardır. İbn Battûta, *a.g.e,* s. 120-121.

[285] İlyas Üzüm, *a.g.m,* s 186.

düşünülmeleri ve başka bir mezhepten olan bir kişiyle evlenme ihtimalinin olması bu önleme sebep oluşturmaktaydı.[286]

Tüm bunların yanında Nusayrilerin inançlarına göre kendilerini "seçilmiş" olarak görmeleri, gizlilik prensibi açısından bir gerekçe oluşturmaktadır. Sahip oldukları inancın sadece onlarla ilgili olması itibariyle, inanç esaslarını kendi dışında olan kesimlerin bilmesini uygun görmemektedirler. Çünkü batıni inancın "sırlar" üzerinde geliştiğini düşünmektedirler.[287] Kaldı ki kendilerinin dışındaki kesimlerin bu esasların bilgisine ulaştıklarında bile derin manayı idrak edemeyeceklerine dair bir kanaate sahip olmaları, "*seçilmiş*" olduklarını düşünmeleriyle ilgili olmaktadır.

Takiyye anlayışını varlığını korumak için benimseyen Nusayriler diğer taraftan kapalı bir toplum yapısı şeklinde oluşum göstermiştir. Böyle bir yapı kendi cemaat ilişkilerini güçlendirmiş olduğu gibi, dış tehditlere karşı varlıklarını korumaları açısından önemli bir rol oynamıştır. Kapalı toplum yapısı günümüze kadar devam ettiği gibi, takiyye anlayışının da geleneksel bir metod olarak devam ettiği görülmektedir. Yakın zamanlarda Nusayri inanç önderleriyle yapılan mülakatlarda ve bu konuda yapılan çalışmalarda en çok bu meselenin vurgulandığı görülmektedir.[288]

Nusayri inanç önderleriyle yapılan görüşmelerde geçmişten gelen hassasiyetlerin halen devam ettiği anlaşılmaktadır. Şeyhlere batıni inanç esasları hakkında sorular yöneltildiği vakit, şeyhlerin bu iddiaların asılsız olduğunu söyleyerek bunları reddettikleri görülmektedir. Kendilerini daha çok zahiri inanç unsurlarına göre ifade etmeye çalışıp bu inançlarından başka bir inanç ya da düşüncelerinin olmadığını vurgularlar. Buradan hareketle bilhassa Hz. Ali`yi tarihsel yani zahiri kişiliğiyle kabul ettiklerini belirtirlerken, onu bu haliyle ön plana çıkardıkları ve hatta efsanevileştirdikleri görülmektedir. Araştırmacılara göre, inanç önderleri her halükarda asıl olan inançlarını gizlemekte ve takiyye yapmaktadırlar.[289] Bu sebeple inanç önderlerinin söylediklerinin ve yazmış oldukları kitapların gerçekliği yansıtmadığı ve bu sebeple güvenirliliğinin

---

[286] Engin Sertel, *a.g.e,* s. 76-77; İnan Keser (a), *a.g.e,* s. 103-106; Ömer Uluçay, *a.g.e,* s. 31.

[287] Tord Olsson, *a.g.m*, s. 248, Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 48.

[288] Ömer Uluçay, *a.g.e,* s. 43-44.

[289] İlyas Üzüm, *a.g.m,* s. 182-185; Mehmet Dönmez*, a.g.m,* s. 217-222.

olmadığı sonucuna varırlar. [290] Ancak inanç önderleri her ne kadar batıni inanç esaslarını reddedip daha çok zahiri anlayışa göre kendilerini tanıtsalar da gerek bu alanda çalışma yapan kişilerle gerekse kendilerinin hazırlamış oldukları kitaplarda yaptıkları yorumlar değerlendirildiğinde karşımıza başka bir tablo çıkmaktadır.

Nusayri inanç önderleriyle yapılan görüşmelerde ve ayrıca bu kişilerin yazmış oldukları kitaplarda, konuya yaklaşım tarzları ve yaptıkları yorumlarda üstü kapalı da olsa batıni inanç anlayışlarını yansıttıklarını görmekteyiz. [291] Bilhassa Nusayri şeyhi Şerafettin Serin, yazmış olduğu kitaplarda yaptığı yorumlarda batıni anlayış perspektifini yansıtmaktadır. Bazen satır aralarındaki ifadeleri bazen de konuyla ilgili yorumlarını değerlendirdiğimizde, bu bizi batıni inanç anlayışlarına götürecektir. Esasında böyle bir durum kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü kendi içlerinde batıni esaslara göre yaşadıkları inancı, dış kesimlere karşı farklı şekilde ifade etmek istediklerinde bile bunu yine mevcut inanç anlayışından hareketle yaptıklarını görmekteyiz. İnanç önderlerinin yaptığı açıklamalarda bahsettiğimiz durumu yansıtan pek çok örnek bulunmaktadır.[292] Her ne kadar üstü kapalı olsa da inanç önderlerinin batıni inanç anlayışlarını herkesten önce kendilerinin ifade etmeye başlamalarının bu konuda geliştirilen spekülatif iddiaların önüne geçilmesinin bir yolu olduğunu söyleyebiliriz.

Nusayriler geleneksel olarak takiyyeyi sadece korunma ve varlıklarını sürdürme metodu olarak değil, ayrıca yaşam standartlarını yükseltmek ve daha iyi imkanlara sahip olmak maksadıyla da uygulamaktadırlar. Bu açıdan örnek olarak gösterilecek belki de en belirgin dönem XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Nusayrilerin yaşadığı gelişmeler ilgili olanıdır.

XIX. yüzyıldan itibaren Nusayriler arasında yaygınlaşmaya başlayan misyonerlik çalışmaları bilhassa yüzyılın sonlarına doğru yoğunlaşmaya başlamıştı. Misyonerlerin amaçları, bilhassa Sünni İslam`dan farklılaşmış Müslüman inanç kesimlerini

---

[290] İlyas Üzüm, *a.g.m*, s. 185-187.

[291] Bakınız, İlyas Üzüm, *a.g.m*, s. 180-184; Mehmet Dönmez, *a.g.m*, s. 217-220.

[292] Bakınız, Şerafettin Serin (b), *a.g.e*, s. 165-166, 207, 212, 284, 335, 400-406; Şerafettin Serin (a), *a.g.e*, s. 1-24-25,30; Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e*, s. 70,73-76; Nasreddin Eskiocak (a), *a.g.e*, s. 21,51; Mahmut Reyhani (c), *a.g.e*, s. 57-58; Peygamber`e atfedilen hadis olarak, "Hz. Adem yaratılmadan bin sene önce benle Ali bir nur idik ve arşın altında yüce Allah`a tesbih ediyorduk". Bakınız, Nasreddin Eskiocak (b), *a.g.e*, s. 11,15,42.

Hıristiyanlaştırarak bölgede bir nüfuz alanı yaratmakla ilgiliydi. Misyonerlerin bu bölgelerdeki faaliyetleri oradaki insanlara sunulan aynı zamanda sağlık, eğitim gibi temel imkânlarla birlikte yürütülüyordu.[293]

Genel olarak Nusayriler, içinde bulundukları kötü yaşam şartlarının değiştirilmesi hususunda sunulan imkânlardan istifade etmek üzere bazı girişimlerde bulunmaktaydılar. Misyonerin yarattığı olanakların cazibesi Nusayrilerin ilgisini çekebilmekteydi. Nusayriler bilhassa Protestanlığa girmeleri durumunda eskiden beri sorun yaşamakta oldukları askere alınma yükümlülüğünden kurtulacaklarını da düşünmüş olabilirler. Buna karşın misyoner faaliyetlerine gösterilen ilginin oldukça kısıtlı ve şahsi tercih şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Nusayrilerin kapalı cemaat yapısı ve geleneklerine olan bağlılığı, misyoner faaliyetlerinin oldukça sınırlı kalmasına sebep olmuştur.[294] Bu tür faaliyetlerin sınırlı kalmasının bir diğer nedeninin ise, devletin bu faaliyetleri zararlı görüp engellemeye çalışması olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü her şeyden evvel misyonerler, siyasi bir nüfuz yaratmaya çalıştıkları gibi aynı zamanda zaten bölgedeki ahaliyle çatışma konusu olan askere alma durumunu sekteye uğratabilirdi. Devlet bu münasebetle zararlı gördüğü bu faaliyetlere karşı önlem almaya çalışırken aynı zamanda Nusayriler kendi tarafına çekmeye çalışmaktaydı.[295]

Devletin Nusayrilere karşı olan tutumunun değişmeye başlaması yeni ilişkiler kurulmasına zemin hazırlayacaktı. Nusayriler bu yeni gelişmeleri kendi lehlerine çevirme teşebbüsünde bulunuyorlardı. Dönemin resmi devlet kayıtlarında bu teşebbüslere dair önemli bilgiler bulunmaktadır.

Bu konuda en dikkat çekici olan belge Lazkiye mutasarrıfı Ziya Bey`in Sadarete gönderdiği 9 Mayıs 1306 (21 Mayıs 1890) tarihli yazıdır. Ziya Bey bu yazısında,

---

[293] Henry Harris Jessup (a), *a.g.e,* s. 39-43.

[294] Henry Harris Jessup (a), *a.g.e,* s. 43; Yvette Talhamy (b), *a.g.m,* s. 225,232.

[295] 12 Zilkade 1307 (30 Haziran 1890) tarihli belgede, Lazkiye`nin sahil köyleriyle Markab ve Cebel Kazaları gibi Sahyun Kazası Nusayrilerinin de Sünni İslam`ı kabul etmelerinden dolayı Beyrut Vilayeti ve Lazkiye Mutasarrıflığından gelen telgrafların Meclis-i Vala`da görüşülmesi üzerine Nusayrilerin bir takım rahiplerin tesiratında kalmamaları için talep edilen mektep ve mescitlerin inşa edilmesi, ayrıca kitap ihtiyacı karşılanması ve muallim istihdamının gerçekleştirilmesi gerektiği kararı alınır BA, MV 55-15; Ayrıca bakınız, Uygur Kocabaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu`daki Amerika, 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu`ndaki Amerikan Misyoner Okulları,* Arba Yayınları, İstanbul 1991, s. 120.

Nusayrilerden bir grup muteber şeyh ve mukaddimin yanına geldikleri, cehalet ve yanılgı içerisinde bulunup İslamiyet`e (yani Sünni İslam`a) girmek istediklerini ve Sultan II. Abdülhamid`e iltifatlarda bulunup padişahın adaletinden istifade etmek arzusunda olduklarını belirtir. 11 Şevval 1307 (31 Mayıs 1890) tarihli başka bir belgede ise, Lazkiye`deki Markab kazasında kırk bin ve Lazkiye`ye bağlı 100 köyde de on beş bin kadar Nusayrinin de Sünni İslam`a girdikleri ifade edilir.[296]

Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, Nusayrilerin Sünni Mezhebine girme isteklerini bildirmeleri aslında yeni yaşanan gelişmeler paralelinde yaptıkları bir manevra olmaktaydı. Üstelik böyle bir tutum sergilemeleri devlet tarafından bilinmekte ancak bu durum sakıncalı olarak görülmemekteydi. Çünkü Protestan misyonerlerinin bu ahali arasında yaptığı çalışmalara karşı Nusayrilerin "herhalükarda" devletle olan bağlarının güçlendirilmesi amaçlanmaktaydı. Şura-yı Devlet`in 1 Cemaziyelahir 1309 (2 Ocak 1892) tarihli kararı bu konuda gösterilecek önemli bir delil olmaktadır.

Antakya`ve İskenderun`da bulunan Nusayrilerin beş vakit namazı cemaatle kılmak istemesinin engellenmesi ve hakaretlere uğraması münasebetiyle gönderilmiş olan dilekçeler Şura-yı Devlet Dahiliye Dairesinde görüşülür. Belgeye göre, Mahalli din adamları, Nusayrilerin batıl inançlara sahip olup esasen Şer`iye Mahkemelerinde şahitliklerinin kabul edilmesi ve Müslüman ahalinin hakaretlerinden kurtulmak için böyle davrandıklarını iddia etmektedirler. Fakat şahitlik hakları kabul edildikten sonra ise yeniden eski hallerine döneceklerini düşünmüşlerdir. Bu sebeple Mahalli din adamları onların camilere girmemeleri ve şahitliklerinin kabul edilmemesi gerektiğini, çünkü Antakya ahalisinin yani mülk sahiplerinin emlak ve bahçelerinde icar (kiracı) olarak çalışmakta oldukları ve kendi ahalilerinden birini şahit tedarikiyle bu mülkiyeti sahiplenme iddiasında olabileceklerini bildirmekteydiler. Ancak Şura-yı Devlet`de yapılan değerlendirmede, zahirde küfür etmedikleri halde kendi aralarında mahsus olup hiç kimseye fark ettirmedikleri ve ne idiğü bilinmeyen ayin ve inanç esaslarından dolayı bunların camiye kabul edilmemesinin uygun olmayacağı kararına varılır. Aksi takdirde bunun İslam ahalisi arasında bir bölünmeye sebep olacağı vurgulanır. Nusayrilerin takiyyeten olsa dahi bu tutumlarının İslam`ın reddi olmadığını, ancak onların doğru yola

[296] BA, İ.MMS 113-4821; BA, İ.DH 1182-92451.

yönlendirip batıni inançlarından vazgeçirme için onlara nasihat ve telkinlerde bulunulması gerektiği de belirtilir.[297]

Yine Şakir Paşa`nın Yıldız`a gönderdiği bir yazısında da, Antakya Kazasında bulunan Nusayrilerin 30 bin kadarının Ehli Sünnet`i kabul ettiklerini, ancak bazı eşraf ve hatta bazı müfti-i belde tarafından camiye kabul edilmediklerini belirtir. Bu ihtidadaki muhalefetin, Nusayrilerin mevcut durumunun değişmesiyle bazı eşrafın menfaatlerinin zedeleneceği endişesiden kaynaklandığını belirtir. Bu Nusayrilerin bu menfaat kesiminin mülklerinde çalıştırıldığı ve bu ahalinin bu esnada bulundukları halin esaret tarzında olduğunu (hal ve heyetleriyle tarz-ı esarette istihdam edüp) vurgular.[298] Genel olarak Şakir Paşa, bu esnada gösterilen hassasiyeti yansıtarak, Nusayrilerin Sünni İslam`a girme konusundaki taleplerine karşılık ortaya çıkan engellerin önüne geçilip bu sürecin geliştirilmesi gereğini ifade etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

Tüm bunlardan hareketle şuna dikkat çekmek gerektiğini düşünebiliriz: Nusayriler zannedildiği gibi Sünnileşmekte miydiler? Yoksa yukarıda bahsettiğimiz gibi mevcut şartların zorladığı esnekliği gösterip takiyye mi yapıyorlardı? Buna cevap olarak, Nusayrilerin devletin ölçüt olarak belirlediği prensiplere riayet etmeye çalıştığı, ancak Sünni İslam`ı kabul etmediklerini söyleyebiliriz. Bilakis onların her zamanki gibi gizli inançlarını yaşamaya devam ettikleri ve dışarıya karşı takiyye yoluyla Sünni İslam`ı kabul etmiş göründüklerini ileri sürebiliriz. Kaldı ki Antakya`daki Sünni ahalinin de bunu bildiği ve esas niyetin daha farklı olduğunu düşünmelerinden dolayı yaşanan gelişmelere yani devletin Nusayrileri Ehli Sünnet olarak kabul etmesine muhalefet ettikleri görülmektedir. Diğer taraftan devletin bunun bir takiyye olduğu ya da olabileceğinin farkında olmasına karşın mevcut şartların zorlayıcı sebeplerinden dolayı uzlaşmacı ya da deyim yerindeyse koşullu olarak "*görmezlikten gelen*" bir tutum sergilediği açıktır. Bu sebeple Ortaylı`nın dikkat çektiği durumu, yani devletin Nusayrileri "görmezlikten gelmesini" ancak koşula bağlı olarak kabul edebiliriz. Bu koşul, onların Sünni İslam`ı reddetmemeleri ve hatta benimsemeleriyle

[297] BA, İ.MMS 130-5563; Ayrıca bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m*, 84-88.

[298] BA, Y.EE 132-38; Ayrıca bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m*, 99-100.

olabilmekteydi.[299] Nusayrilerin takiyye anlayışlarını daha somut bir şekilde belirtmek için bu konu bağlamında yeniden zikredilecektir.

Özetle, Nusayrilik inancının baskı ve tasfiye edilme hareketlerine karşın varlığını koruyup günümüze kadar gelmesinde, takiyye anlayışının önemli bir rolü olmuştur. Nusayriler batıni inanç prensiplerinde uzlaşmaz ve katı bir tutum içerisinde bulunurlarken dış unsurların zorlayıcı olduğu durumlarda ise zahiri inanç esasları yoluyla çıkış yolu bulmaya çalışmışlardır. Bu açıdan düşünülürse Nusayriler inançları konusunda katı bir yapıya sahip oldukları gibi bir o kadarda esnek davranıp şartları kendi lehlerine çevirmeye gayret etmişlerdir. Tüm bunları bir araya getirip anlamlı bir tablo oluşturduğumuzda karşımıza, çok önemli bir fonksiyona sahip olan takiyyenin çıktığını görmekteyiz. Nusayrilerin takiyye anlayışlarına yükledikleri anlam ve niyetlerini iyi bilmek onların misyonerlerle olduğu XIX. Yüzyılın son çeyreğinde Osmanlıyla kurdukları ilişkileri iyi analiz edebilmek için ön koşul olmaktadır. Aksi takdirde ciddi yanılgıların oluşabileceğini söyleyebiliriz.

2.2. RİTÜELLER

2.2.1. İbadet ve Dini Bayramlar

Nusayrilerin ibadet anlayışları zahiri ve batıni tarzda olduğu gibi öncelikle batıni ibadeti tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak ibadetlerinde kesin hatlarla belirlenmiş şekil, zaman ve mekân anlayışları yoktur. Şartları uygun her yerde ve her vakit ibadet edilebilirler. Önemli olan insanın ruhi arınıklığıdır. Zahiri olan ibadet anlayışları ise Caferi mezhebine göre olmaktadır. Ancak bu ibadet anlayışına pek

---

[299] İlber Ortaylı, (b), *a.g.m,* s. 40.

başvurulmadığı anlaşılmaktadır.[300] Nusayriler batıniliğin merkeze yerleştirildiği inanç yapılarının paralelinde batıni ibadeti icra etmeyi tercih ederler. Öyle ki Caferi mezhebe dayanarak kılınan zahiri ibadete pek başvurulmamaktadır.

Nusayri olan bir kişi ibadetini şahsi ya da cemaatle birlikte gerçekleştirir. Ancak kadınların ve Nusayri olmayan yabancıların ibadet yapılan yerlerde bulunmaları münasip değildir. Bu durum batıni gizliliğe olan hassasiyetle açıklanabilir. Kadınlar için zahiri bilgiler yeterli görülür.[301]

Nusayriler, batıni ibadet ve namaz anlayışlarını çok farklı şekilde gerekçelendirmeye çalışırlar. Bunu yaparlarken esasında üstü kapalı olarak gizli batıni inanç esaslarına göre bir yaklaşım sergilerler. Nusayri şeyhi Serin`e göre, "Peygamber`in zahiri dininin müritleri çoktur. Ancak batıni yani taki din yalnız Nusayrilerin iç yüzündedir", şekildeki yaklaşımıyla esasında Nusayri ibadet anlayışını işaret eder.[302] Yine bir diğer Nusayri şeyhi olan Nasreddin Eskiocak`a göre, "Nusayri inanç anlayışından hareket ederek Adem`den bugüne tüm dinlerin aynı prensipte olması gerekir. Gerek Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın hakikati birdir. Çünkü esas Müslümanlık Hz. İbrahim`in zamanından beri mevcuttur. Müslümanlık o zamanlardan beri var ise, acaba nasıl bir şekilde mevcut idi. Kuran yoktu, bildiğimiz kıble değildi, ama kurtuluş yolu bulanlar elbette vardır. Demek ki yüce Allah`a ibadet etmek, muayyen bir yerde, tek bir şekle münhasır değildir. Allah`ın varlığı ve birliğine inanıp, salih amel işlemek ve kötü amellerden sakınmak ibadetin özüdür",der.[303] Buradan hareketle, Nusayriler esasında ibadet anlayışlarını Hz. Muhammed`in peygamberlikten önceki yani kırk yaşına kadar olan sürede gizli olarak yaptığı ibadetle ilişkilendirmeye çalışırlar. Hz. Muhammed`in Peygamber olduktan sonra ise İslam cemaatiyle birlikte kıldığı namazın zahiri olduğu düşünürler. Ancak evinde tek başına iken yaptığı gizli ibadeti, kendi batıni ibadetlerinin

---

[300] Ömer Uluçay, *a.g.e,* s. 31; İlyas Üzüm, *a.g.m,* s. 272.

[301] Ömer Uluçay, *a.g.e,* s. 31.

[302] Şerafettin Serin (b), *a.g.e,* s. 409.

[303] Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e,* s. 74.

kaynağı olarak gösterirler. Yaptıkları bu ilişkilendirme bariz olarak batıni inanç anlayışlarını yansıtmaktadır.[304]

Nusayrilerin ibadet için camiye gitmemeleri ve burada namaz kılmamaları konusunda inanç önderlerinin gösterdiği gerekçeler esasında tüm Şii kesimlerin ileriye sürdüğü gerekçelerle benzerlik gösterir.

Serin`e göre, Müslümanlar arasında yaşanan ihtilaftan önce Nusayrilerin ataları olduğunu kabul ettiği Medine yerlisi Ansar ve Muhacirîn, Peygamber`in ardında namaz kılmışlardı. Ancak İhtilafla birlikte Ali ve Muaviye arasındaki çatışmayı müteakip Ali`yi sevenlere ve ehlibeyte zulüm edilmeye başlanmıştı. Hürmet ettikleri Ali ve Ehlibeyt`e Muaviye emriyle yapılan hakaretleri duymamak için sünni imamların ardından camilere girmemeye başladıklarını söyler. Daha sonraki dönemlerde ise Nusayrilerin Memlük hükümdari Kalavun döneminde İbn Teymiyye`nin verdigi fetvanın etkisiyle yaşadıkları zulüm ve iftira ile gördükleri kötü muamelelerin Osmanlı döneminde de yaşandığı ve kendilerinin camilere sokulmak istenmemesiyle bu ibadet mekânına karşı olan tutumlarının belirginleştiğini ifade etmek ister.[305]

Cami konusunda sahip oldukları tutumun, gerekçe olarak gösterdikleri nedenlerle ilgili olduğunu düşünmek yanıltıcı olabilir. Geçmişte yaşadıkları tatsız olaylar ve zorla camiye sokulmak istenmeleri, kendi açılarından haklı bir gerekçe oluşturmaktadır. Çünkü Nusayrilerin sahip oldukları batıni anlayışlarındaki ibadet tarzları ve bunun için belirli bir mekânın zorunlu olmadığı göz önüne alındığında camiye karşı olan tutumlarını daha iyi anlayabileceğimizi düşünmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında, siyasi iktidarların baskısına maruz kaldıkları dönemlerde daha esnek davranıp camilerde namaz kılmışlardır. Ancak böyle bir ibadet kendilerinin kabul edemeyeceği bir tarzda olmasından dolayı devamlı ve iradi bir tercihle olmamıştır. Kaldı ki yukarıda işlediğimiz gibi, ibadet tarzı ve şeklinin önemli olmadığını düşünmeleri bu konudaki esas tutumlarını göstermektedir.

Nusayrilerde beş vakit olarak kılınan namazın "*beş masum*" olarak kabul edilen Muhammed, Fatır (Fatima),Hasan, Hüseyin ve Fatima`nın doğmadan ya da küçük yaşta

---

[304] Ömer Uluçay, *a.g.e,* s. 128-129.

[305] Şerafettin Serin (a), *a.g.e,* s. 247.

vefat etmiş olan çocuğu Muhsin`i temsil ettiği düşünülmektedir.[306] Namaz kişisel veya daha çok bayram münasebetiyle topluca (cem`) kılınır. Bu namazın sadece inanca kabul edilmiş erkekler tarafından ve Kitab-ı Mecmu`daki surelerin belirli bir düzende tekrarlanmasıyla icra edildiği anlaşılmaktadır.[307]

Bireysel olarak kılınan namazda kişinin hareket etme sınırlılığı yoktur. XIX. Yüzyılda Nusayriler arasında bulunmuş olan Lyde`nin belirttiğine göre şahsi olarak namaz kılan Nusayriler, güneş doğuşuyla kalkıp abdest aldıktan sonra gezerek ya da oturarak, evde ya da dışarıda kısık bir sesle namaz kılarlar. Bu namazın vakti bazen bir saat sürebilir. Şeyhler de benzer şekilde evlerinde güneş doğmadan çok önce kalkıp abdest aldıktan sonra evin biraz dışında dolaşarak ezberden sureleri okurlar. Yine öğle vakti ve güneş batmadan önce de namaz kılarlar. Bazen Şeyhlerle birlikte topluca gizli olarak da ibadet ederler. Sabah ve akşam vakitleri esasen namaz vakitleridir. Ama sabah vakti ibadet için daha çok tercih edilir.[308]

Topluca eda edilen namazlar ise dini bayramlarda, mezhebe kabul edilecek adayın giriş törenlerinde ya da adağa karşılık gelecek “nidr (Nezir)” münasebetiyle yapılır. Bilhassa dini bayramlarda belirgin olarak karakteristik özelliklerini gösteren toplu namazları Nusayri şeyhi yönetir. Şeyhe bu esnada Nakib ve Necib olarak iki şahıs eşlik eder. Bunlar esasında mustakbel şeyh adaylarıdır. Namazın kılındığı yer uygun ve temiz olması gerekir. Nusayriler için önemli bir dini mekân olan ziyaretlerde de bu namaz kılınabilmektedir.[309]

Lyde’ye göre, Şeyh ve erkeklerden oluşan cemaat bir araya toplanıp evde veya özel bir yerde ibadet ederler. Nusayri erkekleri ibadete giderken uygun bir şekilde giyinirler. Bu toplantılarda uzun bir elbise giyerler ve silahlarını da evde bırakırlar. Ayrıca

---

[306] Louis Massignon, *a.g.m*, s. 368; Ahmet Turan (b), *a.g.m*, s. 181.

[307] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 156-162; İnan Keser, *a.g.e*, 125-131.

[308] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 149-51; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 66; Engin Sertel, a.g.e, s. 79-80.

[309] Bakınız, Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 149-158; Engin Sertel, *a.g.e*, s. 79-80; Ahmet Turan (a), *a.g.e*, s. 181; René Dussaud, *a.g.e*, s. 117.

İbadetlerinin gizli kalması hususunda ihtiyatlı davrandıklarını, yabancı bir kişi fark edildiğinde hemen bu mekândan uzaklaştırıldığını belirtir.[310]

Nusayrilerin bu toplu namazları esnasında şarap içtiklerine dair iddialar üzerinde durmak yerinde olacaktır. Bu iddiaların iki durumdan kaynaklanmış olabileceğini düşünebiliriz. Birincisi, misyonerlerle ilgili olarak düşünürsek, Nusayrilerin esasında Hristiyanlığa mensup olduğunu göstermek gayesiyle yapılmış olma ihtimalidir. İkincisinin ise, Nusayrilerin kapalı toplum yapıları ve gizli ibadetleri nedeniyle bu törenler esnasında yapılan bazı işlemlerin ve içilen üzüm suyunun Hristiyan inancına mal olmuş ayin işlemlerine benzetmeleriyle ilgili olabileceğini söyleyebiliriz.[311] Ancak birinci nedenin daha ağır bastığını düşünmekteyiz.

Başta Lyde olmak üzere onların arasında bulunmuş batılı misyoner ve araştırmacıların, Nusayrilerin dini törenlerinde ibadet usulüne göre şarap içtiklerinden bahsedilir.[312] Böylece Lyde, şarap Nusayrilerde kutsal olduğu gibi inancın en önemli unsurlarından birisidir. Bu münasebetle bu dini anlamın Hristiyanlıktan vurgulamaya çalışır.[313] Benzer şekilde Amerikan misyoneri Jessup, ibadet esnasında bir kaşık dolusu şarabın ilk önce şeyhe daha sonra cemaate sunulduğunu söyler.[314]

René Dussaud ise, şarap konusunda Hristiyanlıktaki benzerliğin yüzeysel olduğuna vurgu yapar. Ona göre, dini ayinlerde kullanılan şarabın diğer antik inançlarda olduğu gibi Harran ritüellerinde kullanıldığını da söylerken eski inanç motiflerine işaret eder.[315]

Toplu olarak icra edilen namaz esnasında içildiği söylenilen şarap aslında “Nakfe” denilen ve sıkılmış kuru ya da yaş üzümden elde edilen sudur. Bu üzüm suyu toplu yapılan namazlarda hazır bulundurulur ve bahsedildiği gibi önce şeyh daha sonra cemaat arasında dolaştırılarak yudumlanır. Nakfe, şarab gibi alkollü olmayıp sadece üzüm suyunun su ile karıştırılmasıyla hazırlanmaktadır. Nakfe gibi ayrıca Hindistan

---

[310] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 156-158.

[311] Hüseyin Türk (b*), a.g.e*, s. 64-65.

[312] Bernard H. Springett, *a.g.e*, s. 166-67; Yvette Talhamy (b), *a.g.m*, s. 156.

[313] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 154-58.

[314] Henry Harris Jessup (a), *a.g.e*, s. 35.

[315] Bakınız, René Dussaud, *a.g.e*, s. 91-92.

cevizinin ufak parçalara bölünüp su içinde bekletilen "tıyb suyu" namaz esnasında hazır bulundurulur. Kutsal bir anlamı olduğu düşünülen bu su, namaz esnasında avuç içinde alınır ve kısmen içildikten sonra kalanı da yüze sürülür.[316]

Namazın dışında Nusayriler diğer dini ibadet ve şartları daha farklı bir şekilde tatbik ederler. Nusayriler, dini şart olan orucun, Peygamber`in babası Abdullah`ın sessizliğini temsil ettiğini ve sırları gizlemek manasına geldiğini düşünürler. Zekât şartı, inancın öğretilip aktarılması manasına gelmekte ve Selman-ı Farisi`yi temsil ettiği anlaşılmaktadır. Zekât aynı zamanda, inanç önderi olan şeyhlere verilen para anlamına da gelmektedir.[317]

Hac görevini de Nusayriler batıni tarzda yorumlamışlardır. Nusayri şeyhi Eskiocak, "*her kulun kalbinde yüce Allah mevcuttur. Kâbe buradadır. İnsanların kalplerini yıkan bir kimse Kâbeyi de yıkmaktadır*", şeklinde yorumlamaktadır.[318]

Diğer taraftan kaynaklar, hac vazifesine olan tutumlarını tarih içerisinde yaşadıkları baskı ve engellemelere bağlamaktadırlar. Hac görevini yerine getirmek istediklerinde karşılaştıkları muamele bu görevin yapılmasına engel olmuş ve zaman içerisinde neredeyse ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Ancak geçmişte karşılaştıkları düşünülen muameleler sadece zahiri durulma ilgili gerekçeler yaratmaktadır. Nusayriler, bu inanç şartını da yukarıda görüldüğü gibi daha farklı bir tarzda yorumlayıp icra etmektedirler. [319] Nusayrilerin önemli dini mekânlarına olan ziyaretlerin ise hac vazifesine karşılık gelecek bir öneme sahip olduğu da iddia edilir.[320] Nusayriler arasında bulunmuş olan Dussaud ise, seçkin konuma sahip olan şeyhlerin öldükten sonra kutsiyet kazandığını ve mezar yerlerinin de bu anlamda ziyaret edildiğini söyler.[321]

Nusayriler ayrıca inançları gereği bazı yiyeceklerin yasaklı olmasından dolayı bunlardan sakınırlar. İslam dininin yasakladığı domuz eti yanında leş yiyen çakal, kurt

---

[316] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 64-65.

[317] Louis Massignon, *a.g.m,* s. 368; Ahmet Turan (a), *a.g.e*, s. 183; İlyas Üzüm, *a.g.m*, s. 272.

[318] Nasreddin Eskiocak (c), *a.g.e,* s. 75–76.

[319] Engin Sertel, *a.g.e,* s. 97.

[320] Ahmet Turan (a), *a.g.e,* s. 183.

[321] René Dussaud, *a.g.e,* s. 117.

ve yırtıcı kuşlar yanında yine birileri tarafından dini kurallara uygun kesilmemiş murdar hayvan etinin yenilmesi de yasaklanmıştır. Bunun yanında Nusayriler midye ve pulsuz deniz ürünleri, karides ve yılan balığı gibi türleri de inançları gereği yememektedirler. Ancak bu yasakların en önemlisi dişi hayvan etinin yenilmemesiyle ilgilidir. Bundan dolayı günlük hayatta olduğu gibi dini bayramlarında da dişi hayvan kesmezler. İnek, keçi ve dişi koyun eti gibi yine adet görmesinden dolayı tavşan etini de yemezler.[322]

Nusayrilerin dini bayram anlayışları Sünni İslam`dan farklı olmaktadır. Kabul ettikleri önemli günler vesilesiyle kutladıkları bu bayramlar aynı zamanda diğer semavi dinlerle kurdukları bağlantıları da göstermektedir. Birazdan teferruatına ineceğimiz gibi kabul ettikleri özel günler ve olaylara atfen kutlanan bu bayramlarda Müslümanlığın dışındaki diğer dinlerin inanç motiflerinin de benimsendiği anlaşılmaktadır.[323]

Ancak her şeyden evvel tüm Müslüman ahalinin ve özelde Şia`ya mal olmuş değerlerin bu bayramlarda etkili ve önemli olduğu görülmektedir. Bu da Nusayriliğin varlık nedenlerinin oluşturduğu bir öncelik olmaktadır.

Nusayrilerin mevcut dini bayramları iki şekilde olmaktadır. Esasen kılınacak cemaat namazının vaktine göre şekillenen bu durum bayramların nitelendirilmesi açısından önemli olmaktadır. Buna göre, eğer namaz gündüz vakti (sabah ya da öğle vakti) kılınıyorsa bu bayrama *"`iyd"* denilir. Toplu namaz akşam vakti kılınıyorsa buna da "*leyli*" denilmektedir.[324] Springett`e göre, kasaba veya şehirlerde bu bayramlar gizlilik prensibine bağlı olarak namaz akşam vakti kılınmaktaydı. Kırsal kesimlerde yani yabancı kimsenin pek olmadığı yerlerde böyle bir ihtiyat olmamaktaydı. Muhtemelen bayramların iki şekilde olmasının sebebi bu durumla ilgili olmaktadır. Ancak her iki tür bayram tarzı arasında fark sadece bu durumdan ibarettir. [325]

Bayramlar esasında bir Nusayri ailesi ya da bir şahsın bu sorumluluğu yüklenmesi şeklinde yapılır. Bu bayramlardan birisinin yapılmaya başlanması yükümlülüğü her yıl benzer şekilde devam etmeye başlar. Bayramı yapan yani sorumluluğunu üstlenmiş

---

[322] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 61-64.

[323] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 120.

[324] Engin Sertel, *a.g.e*, s. 119.

[325] Bernard H. Springett, *a.g.e*, s. 165.

kişinin evinde toplanılıp namaz kılınır. Maddi gücün mümkün mertebede olanak sağlaması paralelinde kişiler bu bayramlardan birisinin sorumluluğunu üzerlerine alırlar.[326] Bundan anlaşıldığı kadarıyla daha çok varlıklı kişiler bu dini görevi üzerlerine almaktadır. Muhakkak böyle bir sorumluluğu üzerine alacak kişinin cemaat arasındaki imaj ve itibarının da artabileceğini söyleyebiliriz.

Nusayrilerin dini bayramlarının en önemlisi Gadir Hum olayı münasebetiyle kutlanan 18 Zilhicce yani Gadir bayramıdır. Bu bayram Nusayriler için en büyük olanıdır. Nusayriler o gün işlerine ara verip ibadet ederler.[327]

İslami bayramları yani Ramazan ve Kurban bayramlarını da kutlayan Nusayriler bu bayramları kendi tarzlarına uygun bir şekilde icra ederler.[328] Yani Ramazan ve Kurban bayramlarını da i`yd veya leyli şeklinde olan bayram anlayışlarına göre kutlarlar. Bu bayramlardan başka yine İslam tarihinde önemli olaylarla ilgili olan bayramlar da vardır. Bunlardan birisi olan Firaş bayramı, Peygamber`in Mekke'den Medine'ye hicret ettiği gece kendisini öldürmek isteyen Mekkelilerin kurdugu tuzağa karşı, yatağına Ali'yi yatırması olayına atfen kabul edilmiş bayramdır. Mübahale bayramı ise, Peygamber`in Necran Hristiyanlarıyla tartışmaya (mubahale) giriştigi gün olarak kutlanır. Mubahaleye giderken onun yanında kadınlardan Fatima erkeklerden ise Sadece Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin bulunmaktaydı. Bu bayram da Nusayriler için çok anlamlıdır.[329] Bunun yanında Ramazan bayramından bir gün önce (Arife gününe denk gelen) kutlanan İ`ydü`l Fıtr (Fıtr Bayramı) yanında Ali bin Ebitalib`in doğum ve ölüm günleri ayrıca Peygamber`in de doğduğu, Nebi olduğu ve vefat ettiği günler vesilesiyle Nusayriler dini bayram (-anma) düzenlerler.

Nusayriler diğer inançlarıyla ilgili olan değerler vesilesiyle de dini bayramlar kutlamaktadır. Adem`in ve İbrahim`in doğumları münasebetiyle kutlanan bayramlar

---

[326] Bernard H. Springett, *a.g.e*, s. 165; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 126.

[327] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 13- 41; İsmail Onarlı, *a.g.e,* s. 78; Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 125-126

[328] Bernard H. Springett, *a.g.e,* s. 165-66; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 129; Abdülhamid Sinanoğlu, *a.g.e*, s. 127.

[329] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 129-30; Nasreddin Eskiocak (b*), a.g.e*, s. 18-20; Engin Sertel, *a.g.e*, s.120- 32; İsmail Onarlı, *a.g.e*, s. 82-83.

olduğu gibi yine Zebur`un Davud`a inişi ve yine İ`ydü`l Nüzüli`t-Tevrat yani Tevrat`ın inişiyle ilgili bayramlar da kutlanır. Hıristiyanlıkla ilgili olan değerler vesilesiyle de İsa (Leyletü`l Milad)`nın doğumu, On iki Havari münasebetiyle İ`ydü`l Havariyyun, Meryem`in Allah`a gece vakti gizlice dua etmesi hususunda İydü`l Meryem, Meryem`in göğe yükselişine dair İ`ydü`l Münacat ve Yuhanna'nın İsa`yı Ürdün nehrinde vaftiz ettiği gün münasebetiyle de İ`ydü`l Kıddas kutlanır. Nusayriler bu gibi gün ve olaylar vesilesiyle daha pek çok dini bayrama sahip bulunmaktadırlar.[330]

Nusayrilerin kutladığı bu dini bayramların bayram yemeği olarak "Hirise" pişirilir. Bayramların simgesi olduğunu düşüneceğimiz bu yemek, bir nevi etli buğday çorbasıdır. Geleneksel dini bayramların başyemeği olmasıyla birlikte hırisenin zaman içerisinde kutsi bir anlam kazanmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bu yemeğin dini bir anlam kazanması, pişirilmesi esnasında hassasiyetlerin oluşmasına sebep olmuştur. Hırisi`yi pişiren kişinin erkek olması, adet gören kadının pişirim yerine yaklaştırılmaması ve daha da önemlisi pişirimi yapan kişi ya da kişilerin cemaat içerisinde ahlaki ve dini açıdan kabul görmüş olmasına da önem verilmesinin bu kutsiyetle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.[331]

Toplu olarak kılınan namazlar en çok bu bayramlarda görülmektedir. Vakit gelince erkeklerden oluşan cemaat bayramın kutlandığı yerde toplanıp şeyhin öncülüğünde namaza başlarlar. Daha önce bahsettiğimiz gibi, namaz süresince yapılanlardan birisi de bir yanılgı sonucu şarap dedikleri "nakfenin" yani üzüm suyunun cemaat arasında dolaştırılıp bir yudum içilmesidir. Belirli bir nizam ile icra olunan bu ibadet tamamladıktan sonra cemaate bayram yemeği hırise sunulur. Bu hırisenin yanında haşlanmış halde bulunan sığır eti de sunulur.[332]

Nusayri bayramları sahip oldukları dini fonksiyon kadar cemaat içerisindeki sosyal dayanışma açısından da önemli olmaktadır. Bayramı yapan kişilerin evinde veya ziyaretlerde toplanan insanlar burada yemek yemekte ve geleneklerinin gerektirdiğini

---

330 Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 177; Bernard H. Springett, *a.g.e,* s. 165-166; Louis Massignon, *a.g.m,* s. 368; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 133-135.

331 Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 175-6; Hüseyin Türk (b), *a.g.e,* s. 64; Engin Sertel, *a.g.e,* s. 119.

332 Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 127.

icra etmektedirler. Bu bayramlarda şeyhlerin dışında aynı zamanda sakat veya fakir olan kişilere de zekât verilmektedir.[333]

2.2.2. Ziyaretler

Nusayrilerde türbenin, yani yaygın deyimiyle ziyaretlerin önemi büyüktür. Bu ziyaretler, içinde temsili evliya ya da önemli dini önderlerin mezarlarının bulunduğu kutsal yapılardır. Ziyaretler Nusayrilerin yaşadıkları bölgelerde yaygınca bulunmaktadırlar. Onlar için kutsal bir mekan olan ziyaretlerin dini açıdan pek çok işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır. Başta dini bayramların burada icra edilmesi ve toplu namaz kılınması amacıyla olduğu gibi; şifa aramak, dilek dilemek gibi nedenlerle de bu mekânlar ziyaret edilir.[334] Bu ziyaretlerin bazılarının çok eski bir geçmişe sahip olmalarından dolayı yapıldıkları tarihler bilinmemektedir. Bunların bazılarının ömrünün birkaç yüzyıllık olduğu düşünülmektedir.[335]

Bu ziyaretlerde bulunan mezar şeklindeki makam tek olduğu gibi, yine çok makamlı olan türbeler de bulunmaktadır. Nusayrilerin, bu türbelerin bulunduğu yerlere "nur yağdığı" veya bulundukları yerden bir evliyanın geçtiğini düşünmeleri bu yapının inşası için öncelikli sebep olmaktaydı. Bunun yanında birinin rüyasında nurlu kişiler gördüğü yerlerde de ziyaretgâhlar inşa edilebilmektedir. Aynı zamanda sevilen, önemli bir şeyhin mezarı da zamanla türbe yani ziyaret yeri haline gelebilmektedir.[336]

Nusayrilerin yaşadıkları bölgelerde türbe yani ziyaretler oldukça yaygındır. Bu mekânların ibadet yeri olmasından başka, insanların şifa aradıkları kutsiyet yüklenmiş mekânlar olarak düşünülmesinin, bu mekânların yaygınlaşmasında etkili olduğunu düşünmekteyiz. Nusayrilerin yaşadığı bölgeleri gezmiş olan Fransız Weuleresse`den

---

[333] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 126-129.

[334] Engin Sertel, *a.g.e*, s. 135; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 169, 171.

[335] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 176.

[336] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 180; Samuel Lyde, *a.g.e*, s.166-72; Engin Sertel, *a.g.e*, s. 135.

aktarıldığı üzere[337] Alevilerin (Nusayrilerin) bulunduğu, türbe olmayan tek bir mahalle bile bulunmamaktadır. Bu dini yapılar, ibadet yeri olarak kullanılmasının yanında ayrıca şifa ve dilek münasebetiyle daha çok kadınlar tarafından ziyaret edilmektedir.[338]

XIX. yüzyılın ortalarında Nusayriler arasında bulunan misyoner Lyde`ye göre, ziyaretler Nusayri inancında önemli bir kişiliği temsil eden uğrak yerlerdir. Ziyaretler daha çok dikkat çeken yerlerde, yüksek tepelerin doruğunda ya da ağaçlık alanda bulunmaktadır. Bu yapılar kare şeklinde olup bir kapısı ve küçük bir kubbeden damı bulunmaktadır. Ayrıca bu yapıların daha çok beyaza boyandığını da belirtir. Diğer taraftan ziyaretin bulunduğu yapının yanında ona hizmet eden kişinin ve buraya şifa için birkaç günlüğüne gelenlerin kalacağı küçük binaların da inşa edilmiş olduğundan bahseder. Buraya gelen kişilerin, ziyaretin iç kısmında bulunan tahta sandukanın üzerindeki yeşil örtüden bir parça alıp onu muska şeklinde bağladıklarını da belirtir.[339] Ziyaretlerin sahip olduğu yapının pek fazla bir değişim göstermediği anlaşılmaktadır. Karakteristik özellikleri itibariyle günümüzde de, beyaz badanalı, sade ve kare şeklindedir. Genellikle içerisinin hava alacağı kadar küçük pencereleri olan bu yapının tavanı kubbeli olup ortada mezar şeklinde ve esasında ziyareti temsil eden yapıdan oluşan bir mimaridir. Bu mezar taşı üstünde yeşil bir örtü bulunmaktadır.[340]

Nusayri ziyaretlerinin her biri Nusayrilikte saygınlık kazanmış dini şahsiyetlerin isimleriyle anılmaktadır. Şeyh Cafer Tayyar türbesi, Şeyh Hasan Ecrud türbesi, Şeyh Hasan Sincari türbesi, Yunus Ahmet Kirfaz türbesi bazılarıdır. Bunlardan Şeyh Yusuf el-Hekim türbesi, sağlık sorunu olup şifa dileyenlerin ziyaret ettikleri önemli bir ziyarettir. XV. yüzyılda Lazkiye`den göç ederek Antakya yakınlarındaki Harbiye`ye geldiği tahmin edilen Şeyh Yusuf el Hekim`in isminden anlaşılacağı gibi hekim olup kendisi gibi çok sayıda hekim yetiştirip şifa dağıttığı kabul edilir. Bu münasebetle adına inşa edilmiş olan bu ziyaret daha çok şifa arayanların uğrak yeri olmaktadır.[341] Yine

---

[337] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 159.

[338] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 173.

[339] Samuel Lyde, *a.g.e,* s.169-70.

[340] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 159; Engin Sertel, *a.g.e*, s. 135.

[341] Engin Sertel, *a.g.e*, s. 143-144; Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 170-74; Şerafettin Serin (b), *a.g.e*, s. 415-416.

Lyde`nin bahsettiği Şeyh Bedr el Halebî`ye ait ziyaretin, insanları kötü gözlerden koruduğu ve körlüğe iyi geldiğine inanıldığını belirtir. Bu sebeple göz problemi olanların bu mekana gelip şifa dilediklerini de ifade eder.[342] Anlaşıldığı üzere, Nusayri ziyaretlerinin sahip olduğu fonksiyon sadece ibadetle kalmadığı, sorunlarına çare arayıp şifa bulmak isteyenlerin ve yine daha farklı nedenlerle gelenlerin uğrak yeri olmaktadırlar.[343]

Nusayri ziyaretlerinin ibadet mekânı olması camilerin sahip olduğu konuma karşılık ve alternatif bir öneme sahip olduğu düşünülmektedir. Esasında Nusayrilerin, Ali b. Ebitalib`e Emeviler döneminde camide hakaret edildiğini düşünmeleri vb sebeplerden dolayı burayı ibadet mekânı olarak kullanmaktan vazgeçmeleriyle, ziyaretlerin bu açıdan bir önem ve fonksiyon kazanmış olduğu belirtilir.[344] İbadet mekânı olarak önem kazanmış olan Nusayri ziyaretlerinin sahip olduğu bu fonksiyonun halen devam ettirmekte olması, bize önemli bir çıkarım yapma imkanı vermektedir. Buradan hareketle XIX. Yüzyılın sonlarına doğru devletin Nusayrilerin yaşadığı bölgelerde mektep ve cami inşa etme veya bu ahalinin camilerde Ehli Sünnet ile birlikte ibadet etmesi çabasının[345] etkili olmadığı ve Nusayrilerin kendi inanç geleneklerine göre yaşamaya devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu konuda Weuleresse`den aktarıldığı üzere, Fransızlar döneminde de Nusayrilerin İbadet yeri olarak kendi ziyaretlerini tercih ettikleri ve Nusayriler için camiler yapılmış olsa bile bu mekâna ilgi göstermedikleri belirtilir.[346]

Nusayrilerde Hızır inancı da önemlidir. Özellikle Nusayrilerin ziyaret anlayışı bağlamında Hızır inancını temsil eden türbeler bu ahalinin yaşadıkları yerlerde yaygın

---

[342] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 168.

[343] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 169, 171.

[344] Bakınız, Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 170-171; ayrıca bakınız, Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 87-88.

[345] 25 Safer 1307 (21 Ekim 1889) tarihli Meclis-i Vükela kararı olarak, Lazkiye`de bulunan Nusayrileri Hristiyanlaştırma çalışmalarına karşı onlara İslam (Sünni Mezhebi) dinine davet münasebetiyle bu bölgede mektep inşaasının yapılması ve seyyar müfettişlerin oluşturulması istenir. BA, MV 48-32, Haleb Vilayetine gönderilen 25 Kanunusani 1308 (6 Şubat 1893) tarihli yazıda, Antakya`daki Nusayrilerin camilere kabulleri ve çocuklarının Ehli Sünnet çocuklarıyla birlikte mektebe ve yine camilere girmeleri hususunda bakınız, BA, DH. MKT 2049-13; yine mektep ve mescidin açılması husunda ayrıca bakınız, Beyrut Valiliğine gönderilen 23 Zilkade 1307 (11 Temmuz 1890) tarihli belge olarak BA, DH. MKT 1741-10.

[346] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 170.

olmuştur. Öyle ki Hızır inancının cismani temsili olarak mevcut olan Hızır türbeleri Nusayri ziyaretleri arasında en kutsal olanlarıdır.[347]

Heterodoks İslam`da yaygın olan Hızır kültü, Hristiyanlıkta *Aya Yorgi* veya *Hagios Georgias (Saint Georges)* kültüne karşılık gelen bir etkileşimin sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Henüz İslamiyet`in ortaya çıkışının ilk dönemlerinden beri Müslümanlar arasında ortaya çıkan hızır inancı, Mısır, Irak ve Suriye bölgelerinde Hıristiyanlıkla yaşanan temas sonucu oluşmuştur. Hıristiyanlıktaki Saint Georges kültünün İslamileşmesi, Hızır kültü ve inancına dönüşmüştür.[348]

Anadolu, Rumeli ve Kırım Türkleri arasında da yaygın olan Aya Yorgi (Saint Georges) kültü, farklı dönemlerde bazı velilerle özdeşleştirildiği gibi aynı zamanda *Cercis Nebî Aleyhisselam* olarak da görülmüştür. Müslüman olan Batı Türklerinin *Aya Yorgi* ile alakaları Anadolu Türklerinden önce başlamış olup Hızır-İlyas Kültüne dönüşmüştür. Anadolu, ayrıca Kuzey Irak ve Kuzey Suriye'ye gelen Müslüman Türkler ise muhtemelen XI. Yüzyıldan itibaren Aya Yorgi`yi Cercis Nebî`ye dönüştürmüşlerdir. Bunun paralelinde, Anadolu, Balkanlar ve Kırım bölgelerinde *Aya Yorgi*`ye ait olan türbe gibi dini *mekânlar* Türkler tarafından *Hızır-İlyas*`a maledilerek kabul edilmeye başlanmıştır.[349] Müslüman Türklerde Hızır peygamber vasfında görülmesinin yanında, zor şartlarda ve felaketlerde kurtarıcı, adalet savunucusu, savaşçı nitelikleri taşıyan efsanevi bir şahsiyete bürünür.[350]

Nusayrilerin ortaya çıktıkları ve inançlarının şeklillenmeye başladığı Ortadoğu coğrafyasındaki inanç kültlerinin etkisi paralelinde Hızır inancı ve kültünün de Nusayri inancı içinde önemli bir yer teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Nusayrilerde de Hızır, Hristiyanlığın Ejderha avcısı *Saint Georges* kültüne karşılık gelmektedir. Diğer kesimlerde olduğu gibi, bu ahalide Hızır`ın farklı şahsiyetlerde vücut bulduğuna

---

[347] Hüseyin Türk (a), *Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır İnancı*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2002, s. 65; Tord Olsson, *a.g.m*, s. 253

[348] Ahmet Yaşar Ocak (b), "XIII.-XIV. Yüzyıllarda Anadolu`da Türk-Hristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *Belleten*, Sayı 214, Cilt LV, TTK Basımevi, Ankara Aralık 1991, s. 662; Ahmet Yaşar Ocak (e), *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü,* Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 137-142.

[349] Ahmet Yaşar Ocak (b), *a.g.m*, s. 669-673.

[350] Ahmet Yaşar Ocak (e), a.g.e, s. 109-122, 137-142.

inanırlar.[351] Nusayriler, Hızır`ın Adem`den itibaren çeşitli bedenlerde ortaya çıkarak dünyada zuhur eden ve insanların sıkıntılarına cevap veren, onları koruyan ölümsüz bir güç olduğu kabul edilmektedir. Nusayriler'de bu zuhur yani Hızır`ın vücut bulduğu kimlik hakkında dört görüş bulunmaktadır: 1- Hızır'ın bir velî olduğu; 2- Hızır'ın, Cebrâil olup, onun Tanrı tarafından insanlara yardım için gönderilen bir melek, nur olduğu; 3- Hızır`ın Hz. Muhammed ile Allah`tan olan nuru paylaştıkları ve peygamberler arasında sadece Hızır`ın ölümsüz olduğu; 4- En dikkat çekici görüş olarak ta, Hızır`ın esasında Ali b. Ebu Talib olduğudur. [352]

Bu dört görüş arasında cemaat içinde en çok öne çıkan, Hızır`ın Ali b. Ebu Talib ile aynı ya da özdeşleşmiş bir şahsiyet olduğuyla ilgili görüştür. Ali b. Ebi Talib`le de ortak özelliklerinin olduğunu kabul eden bu görüşe göre, Ali gibi Hızır`ın da bazı zamanlarda insana görünmekte ve bu münasebetle her ikisi de aynı rol içinde bulunup Allah`ın zahiri dünyadaki tecellisi olmaktadır.[353]

Ancak Hz. Ali ile Hızır arasında kurulan özdeşliğin bir anlam karmaşası oluşturduğunu söyleyebiliriz. Toplumda ve inanç anlayışında Hızır kültü ya da Hristiyanlık'taki St. George üzerine oluşan etkileşim ve bunun inanca dâhil edilmesi sonucunda Hz. Ali ile oluşan bağlantının böyle bir karmaşaya sebep olduğunu söyleyebiliriz. Hızır`ın inanç içerisindeki konumunun belirgin olmaması, yani iddia edildiği gibi Hz. Ali olarak da kabul edilmesi ve neredeyse aynı niteliklerle tanımlanması bu karmaşayı yansıtmaktadır. Tüm bunlardan hareketle Hızır`ın diğer inanç kesimlerinde olduğu gibi, nur, melek, ölümsüz, kurtarıcı, şifa dağıtan gibi ortak kavramlarla tarif edildiği ve bu bağlamda Nusayri inanç sisteminde önemli bir yer aldığı görülmektedir. Zaten Nusayri türbelerinde yaygın olarak Hızır`ın temsili makamının olması ve Hızır türbelerinin en çok önem ve kutsiyet kazanarak ön plana çıkması bunu göstermektedir.

Son olarak Nusayrilerin önemli dini mekanları olan bu türbelerin ziyaret edilmesinin hac görevini yerine getirmeye karşılık geldiğine dair bir inanç olduğu iddiası üzerinde

---

[351] Ahmet Yaşar Ocak (e), *a.g.e*, s. 137; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 66-67.

[352] Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 66-67; Hüseyin Türk (a), *a.g.e*, s. 65-67.

[353] Tord Olsson, *a.g.e*, s. 254; Hüseyin Türk (a), *a.g.e*, s. 65-67.

durmak yerinde olacaktır.[354] Bazı inanç önderlerinin yani şeyhlerin öldükten sonra mezarlarının zaman içerisinde ziyarete dönüştürüldüğü bilinmektedir. Ancak bu ziyaretlere gelmenin hac vazifesine karşılık geldiği iddialarının doğruluğuna dair şüphelerimizin olduğunu söyleyebiliriz. Daha farklı bir şekilde belirtmek gerekirse Nusayrilerin bu ziyaretlere yükledikleri anlam ile hac ibadeti arasında bir ilişki kurulamayacağını söyleyebiliriz. Diğer taraftan Nusayriler arasında bulunmuş olan Dussaud ise daha önce değindiğimiz gibi, seçkin konuma sahip olmuş bazı şeyhlerin öldükten sonra kutsiyet kazandıkları ve mezar yerlerinin ise tapınma yeri olarak bir fonksiyon kazandığına dair iddiası dikkat çekicidir.[355]

---

[354] Bakınız, Ahmet Turan, *a.g.e*, s. 183.

[355] Bakınız, René Dussaud, *a.g.e*, s. 117.

3. BÖLÜM: XIX. YÜZYILDA NUSAYRİLER

3.1. MEKAN: NUSAYRİ COĞRAFYASI VE NÜFUS

Nusayrilerin XIX. yüzyılda bulundukları coğrafyadaki etnik doku esasında çok daha önceden şekillenmişti. Nusayriler, yoğun olarak Suriye`nin kuzeyinde yer alan Cebel-i Nusayri olarak anılan sıra dağlar bölgesi ve buranın idari olarak bağlı olduğu kıyı şehri Lazkiye`de yaşıyorlardı. Başka bir deyişle, tütünüyle meşhur olan Lazkiye`yi "Nusayrilerin yurdu" olarak tanımlamak yerinde olacaktır.[356] Büyük bir kısmı dağ bölgesinde ve köylerde yaşayan Nusayriler yine Lazkiye`nin çevre bölgeleri olan Hama, Humus, Hamidiye, Markab, Sahyun, Safita kazalarında da mevcut bulunmaktaydılar.[357]

Suriye yerleşim bölgeleri dışında Nusayriler, Asi Nehri vadisi boyunca Antakya ovasından Süveydiye`ye kadar olan bölgeler ve yine kıyı bölgesi olan İskenderun'da da yaşarlar.[358]

Son olarak, Kilikya (Ednâ`l- ard) bölgesinde yani Adana ve Mersin`de de Nusayri nüfusu bulunmaktaydı.[359] Et- Tavil`e göre, Adana`da bulunan Nusayri kitleleri Antakya`dan Mersin`deki Nusayriler de Lazkiye`den buraya gelmişlerdi.[360]

---

[356] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 1-5; W.F. Ainsworth, *a.g.e*, s. 532; Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 366-67; Henry Harris Jessup (a), *a.g.e*, s.35; BA, DH. MKT 1670-20.

[357] BA, MV 55-15; BA, Y.PRK. UM 19-70; BA, Y.A.HUS 257-26; BA, A.MKT.UM 169-55; BA, A)MKT.MHM 475-44; Tord Olsson, *a.g.m*, s. 235)

[358] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 1-5; BA, MF. MKT 150-12; MF.MKT 228-28; İ.MMS 130- 5563; A. Faik Türkmen, *Mufassal Hatay Tarihi*, I. II. ve III. Cilt, Cumhuriyet Matbaası İstanbul 1937, s. 107

[359] Samuel Lyde, *a.g.e*, s.1-5; Et-Tavîl, *a.g.e*, s..301-303; BA, A. MKT.MHM, 700-5; BA, Y.PRK. MF. 3-11

[360] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 303.

Genel olarak ele aldığımız vakit, Nusayrilerin XIX. yüzyılda mevcut olan yerleşim coğrafyası, Kuzey Suriye`deki Cebel-i Nusayri`den başlayarak Lazkiye ovasını içine alıp Antakya üzerinden Çukurova`ya kadar uzanan alan olmaktadır. Yıldız arşivinden bir belgede de Nusayri yerleşim coğrafyası genel olarak, Cebel-i Lübnan ile Kozan Dağları arasındaki alan olarak tarif edilmiştir.[361]

Nusayrilerin yoğun olarak yaşadıkları Lazkiye bölgesindeki ova ve dağlık arazi yapısındaki zıtlık ve beraberinde mekânsal farklılığın bölgeyi kontrol eden siyasi iktidara karşı olan tutumlarının oluşumunda önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Dağlık arazi dış müdahalelere karşı iyi bir sığınak olduğu gibi kontrol edilmesi zor bir alan olduğu için serbest hareket etmelerinde etkili olmuştur. Jessup`un, onlardan "*garip, yabani ve kana susamış"* şeklinde bahsetmesi, Cebel`deki yaşam şartları hakkındaki düşüncelerimizi pekiştirmiş oluyor.[362] 28 Cemaziyelevvel 1307 (20 Ocak 1890) tarihli resmi bir belgede de benzer şekilde, Cebel`deki Nusayrilerin yabani ve vahşi bir yaşam tarzları olup vergi vermeyip askerlik hizmetine muhalefet etmelerinden bahsedilmiştir.[363] Ovada yaşayan kesim ise dış unsurlara ve siyasi iktidara karşı daha ihtiyatlı ve uzlaşmacı olmuşlardır diyebiliriz. Et-Tavîl`in dikkat çektiği gibi, İbrahim Paşa`nın bölgeye hâkim olmasından sonra Nusayrilerin ona karşı olan tutumları bahsettiğimiz durumu desteklemektedir. Et-Tavîl`e göre, dağ bölgesi Nusayrileri İbrahim Paşa`nın bilhassa onları kendi ordusuna almak istemesi ve Mukaddimlerin yani başlarındaki kişilerin otoritelerini tehdit ettiğini düşünmeleri, beraberinde muhalefet ve çatışma yaratmıştır. Buna karşın sahil bölgesi Nusayrileri onun otoritesini kabul etmişlerdi. Öyle ki, bu ahalinin müverrihlerinin ise onu evliya mertebesine yükseltip övgülerde bulunmuşlardı.[364]

Nusayrilerin XIX. yüzyıldaki nüfus oranları hakkında muhtelif bilgiler verilir. Bu bilgiler esasında ortalama rakamlar şeklinde olmaktadır. Bilhassa Lazkiye bölgesindeki

---

[361] 1 Teşrinisani 1306 (13 Kasım 1890) tarihli belge, Nusayrilerin ecnebilerin misyonerlik faaliyetlerinin hedefinde bulunmalarının önlenmesi amacıyla devletin yaşadıkları bölgelerde mektep ve mescid tesis etmesi gereğiyle ilgilidir. BA, Y.PRK. UM 19-70.

[362] Henry Harris Jessup (a), *a.g.e*, s. 35.

[363] 28 Cemaziyelevvel 1307 (20 Ocak 1890) tarihli yazı olarak bakınız, BA, DH. MKT 1691-55.

[364] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 309-310.

Cebel Nusayrilerinin gerçeğe yakın nüfus bilgilerini saptamak zordur. Her şeyden önce yaşadıkları bölgenin coğrafi şartlarının bu denetim ve tespiti yapmaya engel olduğunu söyleyebiliriz. Dussaud`tan da anlaşıldığı gibi, Nusayrilerin askerlik ve vergi konusunda gösterdikleri muhalefet, sahip oldukları nüfus oranının güvenilir olarak bilinmesine engel olmuştur.[365] Bu sebeple incelediğimiz kaynaklarda Nusayrilerin nüfus oranı hakkında verilen ortalama sayıları dikkate alacağız.

Nusayrilerin tahmini nüfus bilgisini Lyde, Amerikan misyonerlerin verdiği sayılara göre belirlemektedir. Bu misyonerlerden ilki Nusayri nüfusu hakkında Mart 1841 yılında *Missionary Herald*`ta bilgi veren Dr. Thomsondur. Dr. Thomson, Nusayri nüfusunun 200 bin olduğunu belirtmiştir. Lyde`nin Nusayri nüfusu hakkında aktarma yaptığı bir diğer kişi ise yine ABCFM için çalışan Doktor Van Dyke`dir. Doktor Van Dyke`nin 1856 yılında Beyrut`ta yayınlanan *Arap Coğrafyası* adlı çalışmasında Suriye`deki Nusayri nüfusu hakkında tahmini bilgi vermekteydi. Buna göre, Dürzi nüfusu 100 bin civarında iken Nusayri ve daha az oranda olan İsmaili nüfusunun 200 bin civarında olduğunu belirtmiştir.[366] Daha sonraları Springett de bu iki kaynağın verdiği Nusayri nüfusuyla ilgili bilgileri kullanmıştır.[367]

Dussaud ise daha önce de ele aldığımız gibi, vergi verme ve askere kaydedilme hususunda Nusayrilerin gösterdikleri muhalefet dikkate alındığında sahip oldukları nüfusun tam olarak hesaplanmayacağını söyler. Buna karşın Dussaud, sadece Suriye`deki Nusayri nüfusunun 130 bin civarında olduğunu, Adana, Mersin ve Tarsus`takilerle de birlikte bu sayının 150 bini bulduğunu ifade eder.[368] Et- Tavîl`de ise sadece Kilikya bölgesindeki yani Adana, Mersin ve Tarsus`taki Nusayri nüfusunun ise 79 bin civarında olduğu belirtilir.[369]

Arşiv belgelerine baktığımızda da Nusayrilerle ilgili nüfus bilgisinin tahmini sayılara dayanılarak verildiği görülür. 1 Teşrinisani 1306 (13 Kasım 1890) tarihli bir belgede

---

[365] René Dussaud, *a.g.e,* s. 6-7.

[366] Bakınız, Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 18-19

[367] Bernard H. Springett, *a.g.e,* s. 119.

[368] René Dussaud, *a.g.e,* s. 6-7.

[369] Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 303.

Lazkiye Sancağı ve Antakya kazalarındaki Nusayrilerin 120 bin nüfusa sahip oldukları belirtilmiştir.[370] Diğer bir arşiv belgesinde ise nüfuslarının 150 bin olduğu ifade edilmiştir.[371]

İncelediğimiz salnamelerde ise Nusayrilerin yaşadıkları bölgelerde Müslüman ve diğer gayrı Müslim ahalinin nüfus bilgileri verilmektedir. Nusayriler Müslüman ahali içinde kayıtları tutulduğu için, bu salnamelerden onlar hakkında haricen bir nüfus bilgisi sağlayamamaktayız.[372]

Kemal Karpat`ın da benzer rakamlar verdiği görülmektedir. Karpat, Lübnan`da bulunan Dürzi nüfusun 150 bin olduğunu, Suriye kıyılarında yaşayan Nusayrilerin ise 200 bin nüfusa sahip olduğunu ifade eder.[373]

Mevcut kaynaklara dayanarak XIX. yüzyıldaki Nusayri nüfusunun 120 bin ile 200 bin arasında olduğu söylenebilir. Gerçek nüfusun 120 bin civarında olduğu düşünüldüğünde dahi bu ahalinin dikkate değer bir nüfusa sahip olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

3.2. SURİYE VE LÜBNAN`DA YAŞANAN GELİŞMELER

Bu bölümde, Nusayriler üzerine yaptığımız çalışmada, onların yaşadıkları bölgenin XIX. yüzyıldaki siyasi ve ekonomik önemine ve yaşanan değişime dikkat çekmeye çalışacağız. Ayrıca bu dönemde bölgede vuku bulan olayları ele alacağımız gibi, yaşanan değişime bağlı olarak gelişmeye başlayan milliyetçilik hareketini de incelemeye çalışacağız.

---

[370] BA, Y.PRK. UM 19-70.

[371] Bakınız, 29 Ramazan 1310 (16 Nisan 1893) tarihli belge olarak, BA, BEO 294-21989

[372] BS/1310, 415,419,425,428; HS/1316, 218,222,231; HS/1318, 260; HS/1319, 258,273; HS/1324, 280,301; Naim Ürkmez-Efe Aydın, *a.g.m,* s. 128.

[373] Kemal H. Karpat (d), *Osmanlı Nüfusu 1830-1914,* Çeviren: Bahar Tırnakcı, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 155.

Ticari öneminin artmasıyla birlikte Suriye ve Lübnan`daki gelişim ve dönüşüm XIX. yüzyılda hızlanmaya başlamıştı. Bu bölgelerin stratejik konumu Batılı devletlerin ilgisini artırmıştı. Osmanlı`nın verdiği kapitülasyonların oluşturduğu bir ortamda Fransa, Doğu Akdeniz`in pek çok iskelesine tüccar – konsolos atamaktaydı. Kıyı şeridindeki Sayda, İskenderiye, Trablusşam`ın iç kesimleri, Halep ve Kahire'de durum böyleydi. Fransa gibi İngiltere de, başta Halep olmak üzere Doğu Akdeniz`in muhtelif şehirlerine benzer şekilde, Levant Company himayesinde tüccar-konsoloslar atamıştı.[374] Bölgenin ticari açıdan önem arzeden bu merkezleri, değişen şartlar ve yaşanan bazı gelişmeler karşısında sahip oldukları önem ve ticari potansiyel bakımından etkilenmekteydiler. Mesela, Trablusşam Limanı'nın Halep`e olan uzaklığından ve daha başka sebeplerden dolayı ticaret faaliyeti için İskenderun Limanı daha çok tercih edilmeye başlanmıştı. Öyle ki, XVI. yüzyılda Halep`e deniz yoluyla gelen tüccarların ve ticari malların çoğu İskenderun`da karaya çıkarılırdı. İskenderun Limanı`nın artan bu önemi sebebiyle daha güneyde bulunan Lazkiye Limanı burayla rekabet edemez hale gelmişti. [375] Diğer taraftan XVII. yüzyıl başlarından itibaren İran Şahı Abbas'ın ölümüyle İran ipeğinin Haleb'e az gelmesi sonucunda alternatif olarak Lübnan`ın ham ipeği rağbet görmeye başlamıştı. Bu sebeple, özellikle Fransızlar ticarî acentelerini, ham madde kaynağına yakın olması için Sayda ve Trablusşam`a taşıdılar.[376]

Bu liman şehirlerinin arasında bulunan Beyrut, bilhassa XIX. yüzyılda kazanmaya başladığı önem itibariyle Şam, Kahire, Halep, Kudüs, Bağdat gibi geleneksel Ortadoğu şehirlerinden farklılaşmaya başlamıştı. Beyrut`un artan ticari önemi, uzak mesafeli ticaretin önemli bir merkezi olan Halep ve onun doğal limanı İskenderun`un çok üstüne çıkmıştır. 1830`larda kıyı şeridindeki liman kentleri kuzeydeki Trablusşam ve güneydeki Sayda da Beyrut`un ekonomik ve kültürel uyduları olmaya başlamıştı. Bu şehirlerde yaşanan nüfus durgunluğu ve yabancı cemaatlerdeki sayının azalması

---

[374] Y. Eyüp Özveren, "Beyrut*", Doğu Akdeniz`de Liman Kentleri (1800-1914),* Editörler: Çağlar Keyder, Y. Eyüp Özveren, Donald Quataert, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1994, s. 81.

[375] Bruce Masters, *"*Haleb", *Doğu İle Batı Arasında Osmanlı Kenti, Halep, İzmir ve İstanbul,* Editörler: Ethem Eldem, Daniel Goffman, Bruce Masters, Çeviri: Sermet Yalçın, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003, s. 32-33*;* Metin Tuncel, "İskenderun", *DİA,* 22. Cilt, İSAM, İstanbul, 2000, s, 581.

[376] Bruce Masters, *a.g.e,* s. 36-37.

yaşanan değişimi ifade ediyordu.[377] 1893 yılında bölgeye gelmiş olan Hindistanlı Şibli Numani, Beyrut`un ticaret ve şehirleşmede yaşadığı bu değişim ve büyümeden bahseder. Öyle ki 1875 yılında nüfusun 70 bin iken kendisinin burada bulunduğu sırada 170 bin civarına ulaştığını belirmiştir.[378] Beyrut`un artan ticari önemi siyasi ve diplomasi alanında da kendini göstermeye başlamıştı. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Beyrut diplomatik ilişkiler bakımından Suriye`nin merkezi olmaya başlamıştı.

Bölgede yaşanan bu değişim ve başta Beyrut olmak üzere diğer şehir ve limanların da artan önemi karşısında Batılıların bölgeye olan ilgisini arttırması, Osmanlılar`ın bölgedeki egemenliğini olumsuz yönde etkilemekteydi. Batılı devletler bölgedeki gelişmeleri daha yakından takip ettikleri gibi, müdahil olmaya da başlayacaklardı. Mesela Lübnan ve Suriye`deki Dürzi ve Maruniler[*] arasında çıkan çatışmalarda Fransa ve İngiltere bu sorunu uluslararası platforma taşımış ve bu konuyla yakından ilgilenmişlerdi.[379]

Osmanlı yönetimine bağlı olan Lübnan bölgesinde farklı etnik kesimler bulunmaktaydı. Yarı özerk olan bu bölgedeki ahali arasında birlik olmadığı gibi bazen çatışmalar da yaşanmaktaydı.[380] Önceleri Dürzilerin hakim olduğu bu bölgede üstünlük, Mısır yönetiminin bölgeyi kontrol etmesinden sonra Hıristiyan Marunilere yani Şihab ailesine geçmişti. Mısır Valisi M. Ali Paşa`nın İstanbul`a karşı isyanından sonra oğlu Suriye Valisi İbrahim Paşa, Lübnan`ın yarı özerk durumuna son vererek buradaki iktidarını güçlendirme yoluna gitmişti. Ancak bunu yaparken Marunileri yanına çekmek istedi.

---

[377] Y. Eyüp Özveren, *a.g.e*, s. 76-78.

[378] Şibli Numani, *Anadolu, Suriye, Mısır Seyahatnamesi*, Bilimevi Basımevi Yayınları, İstanbul 2002, s. 134, 144-145.

[*] Maruniler Katolik Kilisesine bağlı mezhep cemaatidir. Maron isimli bir rahibin kurduğu bir mezhep olmasından dolayı Maruniler olarak anılırlar. Bknz, Haluk Ülman, 1860-1861 Suriye Buhranı, Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1966, s. 6.

[379] Y. Eyüp Özveren, *a.g.m*, s. 83; M. Tayyib Gökbilgin (a), "1840`tan 1861`e Kadar Cebel-i Lübnan meselesi ve Dürziler", *Belleten*, Cilt X, Sayı 40, Ekim 1946, s. 643, 646-647; M. Tayyib Gökbilgin (b), "1833-1840`ta Dürziler", *İA*, Milli Eğitim Basımevi 3. Cilt, İstanbul 1988, s. 676-677.

[380] Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, V. Cilt, TTK Basımevi, Ankara 1994, s. 210; Erdoğan Keleş, "Cebel-i Lübnan'da İki Kaymakamlı İdari Düzenin Uygulanması ve 1850 Tarihli Nizamnâme", *AÜ DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 27. cilt, 49. sayı, 2008, s. 132.

İbrahim Paşa bu sebeple Maruni ileri gelenlerini görevlerinde bırakıp bölgede güçlü olmalarını istediği için onları silahlandırmaya çalıştı. Daha önce bölgede üstün olan Dürzilerin ise gücünü kırmak isteyip mallarına el koymaya başlamış ve ileri gelenlerini sürgüne göndermişti. Tüm bu gelişmeler Dürzilerin Mısır yönetimine karşı ayaklanmasına sebep oldu. 1838`de şiddetlendiği görülen bu çatışmalar sonunda Dürziler kontrol altına alındı fakat Dürziler gibi İbrahim Paşa`nın da bu çatışmalardaki ziyanı ağır oldu.[381]

1839`da Tanzimat`ın ilanıyla birlikte devletin idari düzenlemesi "*kaza, sancak, valilik*" şeklinde olmaya başlamıştı. Bununla paralel olarak ortaya çıkan diğer bir gelişme de devletin bölgeyi yarı özerk statüden çıkarıp doğrudan merkeze bağlama gayreti olarak kendini gösterdi. Ancak kaçınılmaz olarak Maruniler bu duruma tepki gösterdiler. Onların hamisi rolünü üstlenmeye başlamış olan Fransa ve Rusya`nın sefirlerinin araya girmesi ve Şihap ailesine mensup birinin atanmasıyla, mevcut statükonun korunmasını istiyorlardı. Diğer taraftan İbrahim Paşa yönetimi esnasında sürgüne yollanan Dürzi ailelerin geri dönme imkanını bulmasından sonra öç alma yoluna giderek, 1841`de yeniden Marunilerle çatışma içerisine girilmişti.[382]

Bölgede bulunan Hristiyan Marunilerle Batıni İslam`a mensup Dürziler arasında yaşanan çatışma, bölgede uzun süre etkisini gösterecektir. Yirmi yılı aşkın bir süre, bu sorun bölgedeki şartları etkilediği gibi devleti de meşgul etmiştir. Üstelik Batılı devletlerin bu sorunla doğrudan ilgilenmeleri ve hatta uluslararası arenaya taşıyıp bir baskı oluşturmaları merkezi zor durumda bırakmaktaydı. Fransa, Katolik olan Marunilere destek olmaya çalışırken bölgedeki nüfuzunu güçlendirmek ve aynı zamanda stratejik bir önemi olan bu bölgede İngiltere ile rekabet etmek istiyordu. Mısır isyanından beri bölgeyle yakından ilgilenen İngiltere; Suriye ve Lübnan bölgesini, sahip olduğu ticari ve stratejik konum bakımından önemli görüyordu. Çünkü bu bölge, Hindistan ticaret yolunun önemli kavşaklarından ve Doğu Akdeniz ticaretinin kilit

---

381 Colonel Churchill, *The Druzes And The Maronites Under The Turkhish Rule From 1840 To 1860*, Bernard Quaritch, 15 Piccadilly, London 1862, s. 31-44; Selahattin Samur, *İbrahim Paşa Yönetimi Altında Suriye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1995, s. 76-88; M. Tayyib Gökbilgin (a) *a.g.m*, s. 641; Erdoğan Keleş, *a.g.m*, s. 132.

382 Enver Ziya Karal, *a.g.e*, s. 210-11; Haluk Ülman, *a.g.e*, s. 14-15; Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, TTK Yayınları, Ankara 1991, s, 224-240; Erdoğan Keleş, *a.g.m*, s. 134.

noktalarındandı.[383] Bölgenin sahip olduğu önem paralelinde, buradaki farklı inanç kesimleriyle ilişkileri geliştirerek süreci sağlam bir zemine oturtmaya çalışıyorlardı. Misyonerlik faaliyetleri bu açıdan önemli bir yöntem olmaktaydı. Bu sebeple İngiltere, siyasi faaliyetlerden başka misyonerlik faaliyetleriyle de bölgedeki farklı kesimler arasında Protestanlık propagandası yapma yoluna gitmişti. Bu münasebetle 1842'de Kudüs`te bir Protestan kilisesi kurulmuştu. İngiliz desteğiyle yapılan Protestanlık propagandası kısa zamanda önemli ilerleme kaydetmişti. Ancak Katolik olan Maruniler arasında yapılan Protestanlık faaliyetleri istenilen başarıya ulaşamamış olup bu kesim inanç kimliğinden hareketle Fransızlarla daha yakın münasebetler içerisinde olmuşlardı. İngilizlerin misyonerlik faaliyetlerinin batıni inanç kesimi olan Dürziler arasında daha etkili olduğu görülmektedir. Bunun yanında Protestan misyonerler bölgedeki diğer bir inanç cemaati olan Nusayriler arasında da faaliyette bulunmaktaydı.[384] Batılı devletlerin desteğiyle sürdürülen bu misyonerlik faaliyetleri uzun süre devam edecekti.[385]

1841`de çatışmaların yeniden başlaması üzerine Cebel-i Lübnan bölgesinde bulunan Dürzi ve Maruniler arasındaki iktidar zıtlaşmasının önüne geçilmesi yoluna gidilmişti. Sayda Valiliği'ne tayin edilen Esad Muhlis Paşa`nın girişimiyle, Cebel-i Lübnan bölgesinin Dürzi ve Maruni olarak iki kaymakamlık idaresi şeklinde düzenlenmesine karar verildi. Böylece Beyrut- Şam yolunun sınır olarak düşünüldüğü bir taksimle Kuzey Lübnan bölgesinin Maruni Hayderlami idaresinde, Güney Lübnan bölgesinin ise Dürzi Ahmet Arslan idaresinde olması kararlaştırılmıştı. Her iki kaymakamlığın tayini

[383] Colonel Chirchill, *a.g.e*, s. 89-90, 114-119; Enver Ziya Karal, *a.g.e*, s. 211; Erdoğan Keleş, *a.g.m*, s. 135.

[384] 29 Zilhicce 1301 (20 Ekim 1884) tarihli yazıya göre, İngiltere ve Fransa`nın Suriye ve Filistin`deki Katolik, Maruni, Dürzi ve Nusayri çocukları için mektepler açarak, bu cemaatlerin çocuklarına telkinatta bulunup faaliyet gösteriyorlardı. BA, Y.EE. KP. 1-80; Karşılaştırma için bakınız, Naim Ürkmez-Aydın Efe, *a.g.m*, s. 128-129.

[385] Bu faaliyetler XX. yüzyılın başlarına kadar etkisini sürdürecekti. Öyle ki, 6 Rebiyülahir 1327 (27 Nisan 1909) tarihli belgede, Suriye ve Beyrut'ta, Fransızların Marunileri, İngilizlerin Dürzileri ve Amerikalıların ise Nusayri ahalisini himaye etmek isteyip, ismi zikredilen bu ahalilerin bulundukları bölgelerde açtıkları mektepler aracılığıyla onları kendi mezheplerine celbetmek ve siyasetleri gereği faaliyetlerini yürütmeye çalıştıklarını ve bu konuda tedbirler alınması gerektiği bildirilir. BA, Y.EE. 43-103. Karşılaştırınız, Naim Ürkmez-Aydın Efe, *a.g.m*, s. 129.

Sayda Valisi tarafından yapılacaktı. Ancak Vali her iki kesimin yönetimlerine karışmayacaktı.[386]

Teşkil edilen ikili yönetimin kaymakamları, merkezin iradesiyle ve vali aracılığıyla tayin edilse de esasında Tanzimat'tan önceki döneme benzeyen özerk bir yönetim durumu oluşuyordu. Çatışmayı yaratan şartların değiştirilmesi münasebetiyle yapılan bu yeni düzenleme sorunu çözememişti. İkiye ayrılan bölgelerin bağlı oldukları kaymakamlıkların yönetimleri altında bulunan köy ve nahiyelerin nüfûsu homojen değildi. Bu yerleşimlerde nüfusun karışık yapısı yani her iki yönetim bölgesinde hem Dürzi hem de Marunilerin yaşaması sorunun devam etmesine sebep olmaktaydı. Bu sorunların devam etmesi, beraberinde büyük devletlerin elçileri aracılığıyla Bab-ı Ali'ye baskı yapmalarına sebep oluyordu. Bu münasebetle Bab-ı Ali, 1843`te Damat Halil Rifat Paşa`yı Beyrut`a bölgedeki Batılı devletlerin konsoloslarıyla müzakere etmek için gönderir. Ortaya çıkan problemin çözümü olarak, her iki tarafın kendilerince seçecekleri vekillerle idare olunmalarına karar verilir. Ayrıca karışık bir nüfusa sahip yerleşimlerdeki Dürzi ve Maruni ahalinin kendilerini temsil edecek vekilleri seçmeleri yoluyla karmaşaya çözüm getirilmeye çalışılmıştı. Böylece bu yerleşim yeri Dürzi kontrolündeyse Maruni nüfusunun temsilini onların kabul ettiği vekiller yapacaktı. Dürzi yöneticiler de bu duruma müdahale edemeyecekti. Aynı şartlar Maruni kontrolünde bulunan yerleşim yerleri için de benzer olacaktı. Ancak tahmin edileceği gibi getirilen bu yeni düzenleme sorunu çözemeyecekti. Üstelik yaşanan çatışmaların etkileri sürüyordu. 1844`te Fransızlara bağlı iki manastıra hücum edilip yağmalandığı gibi bir Fransız rahibi de öldürülmüştü. Yaşanan bu olay önemli bir yankı uyandırmıştı. Bunun üzerine Bab-ı Ali, yapılan son idari düzenlemenin uygulanması ve devamını sağlamak üzere olağanüstü yetkilerle donattığı Hariciye Nazırı Şekip Efendi`yi bölgeye gönderdi. Bölgeye ulaştıktan sonra incelemelerde bulunan Şekip Efendi, Arabistan ordusu Müşiri Namık Paşa ile görüşüp bölgede asayişi sağlamak için radikal ve gerektiğinde sert önlemler alma yoluna gitti. Öncelikle bölgedeki ahalinin elindeki silahların toplanmasına karar verildi. Ayrıca 1844 yılında manastırın yakılması olayına karışan Dürzilere mensup kişiler, o sırada malları yağma edilenlere tazminat ödemeleri şartıyla affedilecekti. Ancak silahların toplanması kararına bölgedeki ahali muhalefet

[386] Colonel Chirchil, *a.g.e*, s. 92-4; Enver Ziya Karal, *a.g.e*, s. 212; M. Tayyib Gökbilgin (a), *a.g.m*, s. 642-51; Erdoğan Keleş, *a.g.m,* s. 135.

etmişti. Dürzi ve Marunilerin önde gelenleri bu muhalefeti örgütlemeye başladılar. Fakat bu teşebbüs atanmış olan her iki kesimin ileri gelenlerinin ve hatta kaymakamların da tutuklanmasına sebep oldu.[387]

Şekip Efendi`nin aldığı tedbirler ve beraberinde yapılan tutuklamalar Batılı devletlerin ve bilhassa Fransa`nın tepkisini çekti. Bu sebeple Fransa, Suriye sahillerini ablukaya alıp karaya çıkacağını bildirdi. O sırada durumun Batılı devletlere abartılı bir şekilde aktarılıp Fransız Konsolosunun da tevkif edildiğine dair duyumların alınması Osmanlı aleyhindeki tepkilerin artmasına neden oldu. Bunun üzerine, artan tepkiler karşısında Bab-ı Ali, Şekip Efendi`yi görevinden azleder. Onun almış olduğu önlemler dâhilinde bölgedeki silahların toplanması kararı durduruldu. Tutukluların ileri gelenleri ve kaymakamlar serbest bırakıldılar. 1846 yılında oluşturulan yeni idareye göre, kaymakamlardan her birinin başkanlığında idare, adalet ve mal yetkileri olan ve on üyeden mürekkep birer meclis oluşturulacaktı. Bu meclislerdeki Hıristiyan temsilciler ise 6'ya 4 olmak üzere çoğunlukta olacaktı.[388]

Bu yeni düzenleme bölgedeki istikrarı geçici bir süreliğine sağlamıştı. Ancak çatışma şartlarını yok edememişti. Bununla birlikte bölgede dini farklılıklara bağlı olarak ortaya çıkmış gibi görünen çatışmalar, Batılı devletlerin özelde ise İngiltere ve Fransa arasındaki çekişmenin de etkilerini taşımaktaydı. Fransızların Marunilerin hamiliğini üstlenmesine karşın İngiltere ise Dürzilere destek olup silah göndermekteydi.[389]

Kısa süren barış döneminden sonra çatışmalar yeniden patlak verdi. 27 Mayıs 1860`ta bir grup Maruni`nin bir Dürzi köyünü basması üzerine Dürziler de bir Marunî köyünü basarak buna karşılık verdiler. Ancak bu çatışmalar Suriye`ye sıçrayınca daha vahim bir durum yaşandı. Beyrut`ta Hıristiyan kesimin Müslümanlara saldırması üzerine çıkan çatışmalar, Şam`da da çoğunlukta olan Müslümanların bölgedeki Hıristiyan azınlığa saldırmasıyla yayılmaya yüz tuttu. Bu saldırılarda 7-12 bin arasında insan hayatını kaybetti. Diğer taraftan içlerinde Amerikan ve Hollandalı konsolosların da bulunduğu

---

[387] Colonel Chircill, *a.g.e*, s. 64- 93; M. Tayyib Gökbilgin (a), *a.g.m*, s. 657-686; M. Tayyib Gökbilgin (a), a.g.m, s. 672-676; Haluk Ülman, a.g.e, s. 19; Erdoğan Keleş, *a.g.m,* s. 134-137.

[388] Enver Ziya Karal, *a.g.e*, s. 212; M. Tayyib Gökbilgin (a), *a.g.m,* s. 673-83; Haluk Ülman, *a.g.e*, s. 20-21; Erdoğan Keleş, *a.g.m*, s. 139.

[389] Haluk Ülman, *a.g.e,* s. 28-30.

25 bin Hıristiyan da öldürüldü. Uluslararası bir boyuta taşınan bu olaylar üzerine Hariciye Nazırı Fuat Paşa, Abdülmecid tarafından Suriye`ye gönderildi (11 Haziran 1861). Yaşanan olayları önlemede yetersiz kaldıkları gerekçesiyle aralarında Valinin de bulunduğu devlet yetkilileri sorumlu görülerek idam edildiler.[390] Böyle bir kararın alınmasında, devletin bu konuyu önemsediğini göstermek istemesinin yanında, uluslararası bir boyut kazanan bu sorun karşısında Batılı devletlere karşı bir duruş sergileme isteğinin de etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Avrupalı ülkelerin de müdahalesiyle oluşturulan komisyonda, 9 Haziran 1861`de "*Lübnan Nizamnamesi*" hazırlandı. Bu nizamnameye göre, Lübnan bölgesinin eski özerk yapısına benzer bir yönetim düzenlemesi oluşturuldu.[391] Cebel-i Lübnan bölgesi idari olarak mutasarrıflığa dönüştürüldüğü gibi bu göreve Lübnanlı olmayan bir Hıristiyan atandı. Bunun yanında, oluşturulan temsil heyetinde Dürzi, Maruni ve diğer kesimlerden üyeler seçildi. Bu şekilde eşit temsil hakkı yaratılmaya çalışıldığı gibi bu farklı kesimler arasında bir denge yaratılmaya çalışılmıştı.[392]

Getirilen bu yeni düzenleme beraberinde bir kırılma yaratmıştı. Çok daha önceden bölgede yaşanan değişim, ortaya çıkan milliyetçilik fikrinin böyle bir ortamda Lübnanlı Hıristiyan ahali arasında gelişmesinde etkili olmuştu. Avrupa`da ortaya çıkan milliyetçilik fikirleri, Hıristiyan Arap aydınları tarafından Arap kültürü içerisinde geliştirilmeye ve Arap milliyetçi bilinci oluşturulmaya başlandı. Batılı devletlerin bilhassa Fransa`nın Katolik Marunilerle olan münasebetleri dikkate alındığında, Batı`nın milliyetçilik fikriyle sağlanan temas, bu düşüncenin ortaya çıkışında ve kendine özgü şartlarda gelişmesinde etkili olmuştu. Ancak kurulan bu ilişkiler ve hatta

---

[390] Ahmet Lûtfî Efendi, *Vak`a-Nüvis Ahmet Lûtfî Efendi Tarihi*, Cilt X, Yayına Hazırlayan: Prof. Dr. M. Münir Aktepe, TTK Basımevi, Ankara 1988, s. 17-21; Ahmet Cevdet Paşa (b), *Ma`ruzat*, Yayına Hazırlayan: Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980, s. 22-24; . J. Stanford Shaw - Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye`nin Doğuşu, 1808-1975*, II. Cilt, Türkçesi: Mehmet Harmancı, e Yayınları, İstanbul 1983, s. 182-183; Ussama Maksidi, "After 1860: Debating Religion, Reform and Nationalism in Otoman Empire", *Middle Eastern Studies*, 34, 2002, Printer in The United States of America, s. 601,603.

[391] M. Tayyib Gökbilgin (a), *a.g.m*, s.702-703; Haluk Ülman, *a.g.e*, s. 120-121; J. Stanford Shaw - Ezel Kural Shaw, *a.g.e*, s. 182 -183; Musa Çadırcı, *a.g.e*, s. 175,250.

[392] Haluk Ülman, *a.g.e*, s. 120-121; Ussama Maksidi, *a.g.m*, s. 609-10; Musa Çadırcı, *a.g.e*, s. 175,250; Y. Eyüp Özveren, *a.g.m*, s. 85.

Batılı devletlerin bölgedeki faaliyetleri milliyetçilik fikirleri ve hareketlerinin gelişmesinde tek sebep değildi. Karpat`ın belirttiği gibi, XIX. yüzyıldan itibaren Hıristiyan cemaatlerin sahip oldukları toplumsal düzen değişmeye başlamıştı. En üstte bulunan patrik ve rahiplerin sahip olduğu konumu bilhassa dış ticaretle uğraşan ticaret ehli almaya başlıyordu.[393] Bu değişimi Lübnan bölgesi açısından düşündüğümüzde başta Beyrut olmak üzere bölgedeki ticari hareketlilik şehir kültürü içerisinde "modern fikirlerin" gelişmesine ortam yaratmıştı.[394] Arap milliyetçiliği fikirlerini geliştirmeye başlayan yazar ve gazete yayıncısı gibi Arap aydınları o sırada kültür merkezi olan Mısır`a gidip burada çalışıyor ve Osmanlı hakimiyeti üzerindeki eleştirilerini şekillendirmeye başlıyorlardı.[395] Bunun yanında, matbaanın gelişmesi ve Arapça yayınların yaygınlaşmaya başlamasının yanında Beyrut`ta bilimsel ve kültürel derneklerin kurulmaya başlanmasının, bölgede milliyetçilik hareketinin gelişmesi açısından önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Ancak ilk dönemlerde milliyetçilik fikri üzerine gelişen faaliyetler sadece Hıristiyan Araplar tarafından yapılıyordu.[396]

Bilhassa, 1856 Islahat Fermanı`yla Gayri Müslimlere okul açma ruhsatının verilmesinden sonra Lübnan`da böyle mektepler yaygın olarak açılmaya başlandı. Bu okullarda eğitim gören Hıristiyan Arap gençlere başta Arapça olmak üzere Fansızca, İngilizce dil eğitimi ve Arapların eski çağ tarihleri üzerine verilen dersler, bu mekteplerde yetişen gençlerde Arap milli şuurunu oluşturmakta önemli bir fonksiyona sahip olmuştu. Arap milliyetçiliği fikrini geliştiren ve bölgede bu konuda etkiler uyandıran aydınlar bu mekteplerde yetişmişlerdi. Lübnanlı Hıristiyan bir aileden gelen Nasif Yazıcı bu konuda öncelikli verilecek örnektir. Yazıcı, daha sonraları etrafında topladığı gençlerle Arap milliyetçiliği fikrini yaymaya çalışmıştı. Bir diğer örnek ise, Maruni asıllı olan Butrus el- Bustani (1819 – 1883)`dir. Kargaşa dönemlerinde Amerikan misyonerleriyle ilişki kurmuş olan Bustani, onlar için Arapça öğretmenliği yaptığı gibi yine Beyrut Amerikan Üniversitesinde de ders vermişti. 1860 olaylarından

---

[393] Kemal H. Karpat (c), *Osmanlı Modernleşmesi, Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, Çeviren: Akile Zorlu Durukan-Kaan Durukan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2008, s. 109.

[394] Y. Eyüp Özveren, *a.g.m,* s. 89.

[395] Kemal H. Karpat (c), *a.g.e,* s. 109.

[396] Y. Eyüp Özveren, *a.g.m*, s. 95; Selçuk Günay, "II. Abdülhamit Döneminde Suriye ve Lübnan`da Arap Ayrılıkçı Hareketlerin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", *A.Ü. DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırma Dergisi*, Cilt.17, Sayı.28, s. 85-87.

sonra Lübnan`ın ilk siyasi gazetesi olan *Nefir Suriyya* gazetesini çıkarmaya başlamıştı. 1863 yılında da El-Medresetül – Vataniyye isminde bir okul kurmuştu.[397]

Bustani`nin sahip olduğu milliyetçilik anlayışı esasında Osmanlı`nın bölgedeki hakimiyetine karşı ayrılıkçı bir nitelik taşımıyordu. O, 1860`taki hizipçi çatışmalara tepki olarak "Suriye Kimliği" anlayışını ileri sürdü. Bu anlayış seküler bir Arap kimliğine işaret etmekteydi. Arapların dini hizipçilikten farklı olarak Araplık kimliğiyle birleşmeleriyle ilgili olmaktaydı. Batılı devletlerin Suriye`yi sömürgeleştirme çabalarını göz önünde bulunduran Bustani, Osmanlı`nın bölgedeki egemenliğini bu tehdide karşı tek koruyucu güç olarak görmesi kendi düşüncelerini, bir bakıma Osmanlıcılık düşüncesine yaklaştırmaktaydı. Ancak Bustani, Osmanlı egemenliği altında özerk bir Suriye düşünmekte ve Arapların dini farklılıkların ötesinde bir Araplık şuuruyla bütün bir yapı oluşturmaları gerektiğini savunmaktaydı.[398] Bustani aynı zamanda Nasif Yazıcı ile birlikte "Sanat ve İlimler Cemiyeti ‘’ çalışmalarına katılmakta ve ayrıca cemiyetin sekreterliğini yapmaktaydı. Dikkat çeken husus bu cemiyette Müslaman kesimden hiç kimsenin bulunmayışıdır. Ancak bu durum değişmeye başlayacaktı. Üstelik henüz 1857`de kurulan ‘’ el-cemiyetü't ilmiyye el – Suriye"ye Müslümanlar da iştirak etmişlerdi. Nasif Yazıcı`nın kardeşi olan İbrahim Yazıcı da bu cemiyette aktif bir faaliyette bulunmakta ve yazılarında Osmanlı idaresine karşı Suriyelileri birleşmeye çağırmaktaydı.[399]

Milliyetçilik hareketi ve faaliyetlerinin merkezi olan Beyrut`ta bu münasebetle yapılan neşriyatta yayılmak istenen fikirler Jön Türklerle eşdeğer olmaktaydı. Buradaki neşriyatta da eşitlik ve hürriyet üzerine bir yoğunlaşma olmaktaydı. Bu fikirlerin ışığında 1875 yılında Bustani`nin öncülüğünde Suriye Protestan Koleji öğrencilerinin de katılmasıyla gizli bir cemiyet kuruldu. Merkezi Beyrut olan bu cemiyet aynı zamanda Şam, Trablus ve Sayda`da şubeler açtı. İhtilalci fikirlerle harekete geçen bu gizli cemiyette görüldüğü gibi milliyetçilik hareketi örgütlenerek genişlemekteydi.[400]

---

397 Ussama Maksidi, *a.g.m*, s. 604; Selçuk Günay, *a.g.m,* s. 88.

398 Y. Eyüp Özveren, *a.g.m*, s. 95; Selçuk Günay, *a.g.m,* s. 88.

399 Selçuk Günay, *a.g.m,* s. 89; Ussama Maksidi, *a.g.m*, s. 611-613.

400 M. Derviş Kılınçkaya, *Osmanlı Yönetimindeki Topraklarda Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Suriye,* AKDTK Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008, s. 53; Selçuk Günay, *a.g.m*, s. 90.

II. Abdülhamit`in mutlak monarşisini güçlendirme tercihi Suriye`de tepkiyle karşılandı. Böyle bir durum da Hıristiyan Arap kesimi milliyetçilik hareketlerinin birlik oluşturmayla başarılı olacağını ve bunun yolunun da Müslüman Arap ahalisiyle birleşmeyle gerçekleşeceğini düşünüyorlardı. Bu münasebetle Arap milliyetçiliği şuurunun Müslüman Arap kesimi arasında yaygınlaştırılması gerektiği kanaatine ulaşmışlardı. 1877-78 Osmanlı-Rus harbinde Osmanlının aldığı mağlubiyeti Arap aydınları milliyetçilik hareketi lehinde değerlendirmeye çalışmışlardı. Beyrut ve Sayda`da bulunan bölgenin ileri gelenlerini kendi taraflarına çekmeye çalışmışlardı. Ayrıca Hama, Humus, Halep ve Lazkiye`de de tertip edilen görüşmelerde, Şam`da gizli bir kongrenin toplanması ve Suriye Vilayetinin bağımsızlığını ilan etmesine dair görüşler ileri sürülmüştü. Fakat görüşmelere katılanların çoğu daha ihtiyatlı davranılması kanaatindeydiler. Bunlar, Osmanlı-Rus savaşından sonra yaşanacak gelişmelere göre hareket edilmesi kanaatindeydiler; çünkü Osmanlı`nın savaşta aldığı mağlubiyetten sonra işgalci güçlerin Suriye`ye girmek istemeleri, hareketi sekteye uğratabilirdi.[401]

Hıristiyan ve Müslüman Araplar milliyetçilik hareketi içerisinde birleştirme gayretleri karşısında II. Abdülhamit durum incelemesi için kişiler görevlendirip Beyrut`a gönderdi. Bu münasebetle bölgede tedbirler alınarak hareketin önüne geçmeye gayret gösterilir. Evlerde aramalar yapılıp milliyetçilik faaliyetleriyle ilişkisi olduğu düşünülen kişilerin de tutuklanması yoluna gidildi. II. Abdülhamit`in Suriye valiliğine atadığı Mithat Paşa ise bölgedeki Maruni, Dürzi, Nusayri, Rum, Ermeni gibi farklı kesimlerin İngiltere ve Fransa tarafından himaye edilerek kışkırtıldıkları ve bu sebeple devletin tedbir alması gerektiği düşüncesindeydi.[402]

II. Abdülhamit yönetiminin çabalarına karşın Suriye`nin dışında Hicaz ve Irak bölgelerinde de ayrılıkçı faaliyetler başladı. Bunun yanında 1895 yılı Arap milliyetçilik hareketi açısından önemli olmuştu. Suriye aydınları bu tarihte "Milli Arap Komitesi" kurarak Arapça konuşan tüm Osmanlı tebaasına milliyetçilik şuurunu benimsetmeye giriştiler. Bu esnada bu gayretin en önemli fikir sözcülüğünü Abdurrahman el Kevakibi yapmaktaydı. El Kevakibi, Abdülhamit`in istibdat yönetimine karşı muhalefet ederek

[401] Selçuk Günay, *a.g.m,* s. 91-93.

[402] Selçuk Günay, *a.g.m,* s. 95-97.

tüm Arapların din ayrımı olmadan Osmanlılardan ayrı bir birlik kurmasını savunuyordu. El Kevakibi, Arap hilafeti etrafında, ana dili Arapça olan bir Arap devleti kurma düşüncesindeydi. Bu gösteriyor ki, Arap milliyetçi hareketinin sahip olduğu gaye değişmeye başlamıştı. Aynı zamanda El-Kevakibi ile Arap milliyetçi hareketi, Hıristiyan Arap aydınlarından Müslüman Arap aydın ve yazarların insiyatifine geçmeye başlamıştı. Bunun yanında El-Kevakibi`nin sahip olduğu düşünceler, kendisinden sonra gelen Arap milliyetçilerinin referans kaynağı olmaya başlayacaktı.[403]

Abdülhamit yönetimi her ne kadar Arap milliyetçiliğiyle çeşitli yöntemlerle mücadele etse de bu hareketi yok edememiştir. Üstelik onun saltanatının sonlarına doğru ikinci Jön Türk hareketi Arap milliyetçiliğini etkilemişti. Öyle ki 1908'de Meşrutiyetin yeniden ilanından sonraki altı yıl içinde Beyrut`ta altmış kadar gazete yayınlanıyordu. Ancak İttihatçıların icra ettikleri siyasetin Osmanlıcılıktan Türkçülüğe doğru gösterdiği değişim bölgedeki ayrılıkçı milliyetçi fikirleri güçlendirecekti. Bu esnada Nujaym`ın ileri sürdüğü görüş milliyetçilik hareketinin mevcut gelişim rotasına aykırı düşmüştü. Nujaym kıyı kesimin Cebel-i Lübnan`a katılmasını savunmaktaydı. Aynı zamanda, sahip olduğu milliyetçilik anlayışını Lübnan ile sınırlandırmakta ve hedeflenen Arap birliğindeki Suriye boyutundan vazgeçmekteydi. [404]

1913 yılına gelindiğinde Arap milliyetçi hareketinin merkezi olan Beyrut`ta Mısır Ademi Merkeziyet Fırkası`na benzer Beyrut Reform Misyonu kuruldu. Teşkil edilen bu cemiyet Bustani`nin savunduğu milliyetçi politikaya benzer bir anlayış içerisindeydi. Cemiyet bu sefer İttihat ve Terakki`nin merkeziyetçi politikalarına karşı âdemi merkeziyetçiydi. Diğer taraftan İttihat ve Terakki, reformist olan bu hareketin liderlerini kendi taraflarına çekmek istiyordu. Bu girişim sonrasında Hıristiyan kesimden Yusuf Sarsuk ile Müslüman ahaliden Ahmet Bayhun gibi iki varlıklı şahısla ilişki kuruldu. Ancak bu şahıslarla İstanbul arasında oluşturulan uzlaşma, Arap milliyetçi hareketi içerisinde bir anlaşmazlık yaratacaktı. Bu anlaşmazlığın sonucunda, Beyrut`un doğusu Müslümanların, batı kesimi ise Hıristiyanların denetimi altına girecekti. Böyle bir

---

[403] Selçuk Günay, *a.g.m*, s. 101; M. Derviş Kılınçkaya, *a.g.e,* s. 44-47; William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi,* Çeviren: Mehmet Harmancı, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, s. 145-146.

[404] Y. Eyüp Özveren, *a.g.m,* s. 96-8; Selçuk Günay, *a.g.m,* s. 106.

ortamda, bölgede Osmanlı taraftarı; Fransız yanlısı olan Lübnanlı ve Arapçı (Ayrılıkçı kesim) kesimler ortaya çıkmıştır. Bu durum ise bölgede Batılı devletlerin mandacı veye sömürgeci siyasetlerinin tatbik olunmasına zemin hazırlıyordu.[405]

Bölgenin diğer inanç cemaatlerinde olduğu gibi Nusayriler de Batılı devletlerin dikkatini çekmiş ve bu ülkelerin gayelerini farklı yöntemlerle gerçekleştirecek olan misyoner faaliyetlerinin hedef kitlesi haline gelmişti.[406] Fakat bölgede ortaya çıkan milliyetçilik fikri ve faaliyetlerinin bu dönemde Nusayri kitlelerini de kapsadığını düşünmek yanıltıcı olabilir. Beyrut`ta şekillenmeye başlayan ve daha sonra Suriye coğrafyasına yayılan milliyetçilik hareketi Ortadoğu`da değişim yaşayan şehir ortamının bir ürünü olarak ortaya çıkmaktaydı. Nusayrilerin XIX. yüzyıldaki mevcut durumları itibariyle düşündüğümüzde onların geniş kitlelerini kapsayacak ve onlara yön verecek şekilde Arap milliyetçiliği fikrinin etkisi altında olmadığı sonucuna ulaşmaktayız. Kırsal yerleşim bölgelerinde bulunan Nusayrilerin kapalı toplum yapısı bilhassa dağ bölgelerinde aşiretler halinde şekillenmekteydi. Daha önce Nusayri kimliği başlığı altında ele alındığı gibi, bu inanç cemaati sahip olduğu dini kimliğiyle temsil olmaktaydı. Nusayriliğe mensup olan kişilerin kendilerini bu kimlik mensubiyeti içinde gördüklerini söyleyebiliriz.[407] Ancak Nusayriler arasında münferit olarak milliyetçilik hareketlerine katılmış kişilerin olabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerektiğini belirtmek yerinde olacaktır. Böyle bir ihtimal, Nusayrilerin genel olarak modern milliyetçilik fikirlerini benimsediklerine ve milliyetçilik faaliyetlerine katıldıklarına dair bir kanıt olamaz. Üstelik geleneksel –mezhebi ve kabilevi toplum yapısına sahip Nusayrilerin şehir ortamında ortaya çıkan modern fikirlerle münasebet

---

[405] Y. Eyüp Özveren, *a.g.m,* s. 98-100; Ussama Maksidi, *a.g.m,* s. 611.

[406] Batılı devletlerin Suriye ve Beyrut`taki Maruni, Dürzi ve Nusayriler yakın münasebetler kurmak istemesi ve bulundukları bölgelere mektepler açarak faaliyetlerini sürdürmek istemeleri münasebetiyle bakınız, 29 Zilhicce 1301 (20 Ekim 1884) tarihli belge BA, Y.EE. KP.1-80 ve 6 Rebiyülahir 1327 (27 Nisan 1909) tarihli belge olarak BA, Y.EE. 43-103; Ayrıca Nusayriler arasında faaliyet sürdürmek isteyen Katolik ve Protestan misyonerlerinin çalışmalarının önüne geçilmesi amacıyla devlet bu ahalinin yaşadığı bölgelerde mektep ve mescid açılıp Nusayri ileri gelenlerinin taltif edilerek devletle bağlarının güçlendirilmesi amaçlanır. Bakınız, 1 Teşrinisani 1306 (13 Kasım 1890) tarihli belge BA, YPRK. UM 19-70 ve benzer konuda Antakya Nusayrileri için bakınız 20 Şevval 1310 tarihli belge BA, BEO 294-21989.

[407] Genel olarak bakınız, Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 198-221; Dick Douwes (a), *a.g.m,* s. 168; Tord Olsson, *a.g.m,* s. 235.

kurmaları ve bu fikir hareketlerine kitleler halinde katılımları beklenemezdi.[408] Bu meselenin başlı başına bir araştırma konusu olabileceğini söyleyebiliriz.

3.3. OSMANLI İDARESİNDEKİ NUSAYRİLERİN GENEL DURUMU

Nusayrilerin XIX. yüzyılda içinde buludukları durum ve şartlar çok önceden şekillenmiş olup dönemin koşullarına göre devam etmekteydi. Nusayrileri bu yüzyıl kesiti içerisinde değerlendirirken sahip oldukları karakteristik özellikleri belirgin bir halde, yoğun olarak yaşadıkları Lazkiye bölgesinde görebiliriz. Bilhassa yaygın yerleşim bölgeleri olan Cebel-i Nusayriye bölgesi XIX. yüzyıldaki Nusayri karakteristik yapısının belirgin olduğu yerdir.

Nusayrilerin, sahip oldukları inanç anlayışlarıyla şekillenmiş olan kapalı toplum yapıları, daha önce belirtildiği gibi, kır ortamında gelişmiş ve varlığını sürdürmüştür. Bu dönemde de Nusayrilerin büyük bir çoğunluğu köylerde ve dağ bölgelerinde yaşamaktaydılar. Bunlardan dağlık bölgede yaşayanlar, bulundukları coğrafyanın kurak iklimi ve verimsiz arazi yapısına bağlı olarak elverişsiz yaşam şartları altında bulunmaktaydı. Bu dönemde tarımla uğraşan Nusayriler için bu durum beraberinde yoksulluğu doğurmaktaydı. Ekonomik durumlarının kötüleşmesi, kadın ve çocuklarının köle olarak satılmasına ya da toprak sahipleri yanında ırgat, yanaşma olarak çalıştırılmalarına sebep olabiliyordu.[409]

---

[408] XIX. yüzyılda sahip oldukları karakteristik yapı göz önünde bulundurulursa, Nusayriler milliyetçilik fikirlerinin etkisinde bulunmuş ve bu hareketlere iştirak etmiş olsalardı, sahip oldukları toplumsal yapının daha o dönemden itibaren çözülmesi ya da değişmeye başlaması beklenirdi. Ancak sahip oldukları geleneksel–mezhebi cemaat yapısının yakın zamana kadar kendini korumuş olması öyle bir ihtimali zayıflatmaktadır. Ayrıntılı olarak bakınız, M. Arinberg - Lanadza, *a.g.m*, s. 217,226; Hilmi Uran, *Meşrutiyet Tek Parti Çok Parti Hatıralarım (1908-1950)*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009, s. 159-163; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 280.

[409] Tord Olsson, *a.g.m*, s. 235.

Cebel-i Nusayriye`de yoğun bir nüfusa sahip olan Nusayrilerin, dış dünyadan tecrit olmuş bu dağ bölgesini mesken tutmaları, siyasi iktidarla olan münasebetleriyle de ilişkilendirilmektedir. Siyasi iktidar tarafından gelebilecek baskıdan ve iktidarın çeşitli sebeplerle girişeceği denetim ve kontrolden uzak kalma düşüncesi, böyle bir yerleşim tarzının oluşmasında önemli bir etken olmuştur.[410]

Nusayriler genelde diğer kesimlerden ayrı olarak yaşıyor olsalar da bazı yerleşim bölgelerinde kendilerinden olmayan ahaliyle birlikte bulunuyorlardı. Walpole`dan bu konuda edindiğimiz bilgiler bu durumu göstermektedir. Walpole, Kal’atü`l Hüsn denilen yerden geçerken burada yaşayan ahalinin Hıristiyan ve Nusayri nüfusundan oluştuğunu ifade eder.[411]

Gerek yukarıda bahsettiğimiz durumdan gerekse sahip oldukları inanç anlayışlarından kaynaklanan bir tutum olarak Nusayriler; şehir, kasaba yerleşimini pek tercih etmiyorlardı. Nusayrilerin büyük çoğunluğu her ne kadar Lazkiye bölgesinde yaşasa da, bunlar yukarıda ele aldığımız gibi kırsal ve dağlık bölgeleri yerleşim yeri olarak tercih etmişlerdi. Lazkiye`nin merkezini yerleşim için pek tercih etmiyorlardı. Çünkü merkez, aynı zamanda hükümetin bulunduğu yer demekti.[412] Fakat her ne kadar mesafeyi korusalar da şehirle olan bağlantı ve münasebetleri de sürdürmek zorundaydılar. Bilhassa ekonomik açıdan düşünüldüğünde Nusayriler, bölgede yetiştirdikleri ürünleri satabilmek için şehirle bağlantı kurmak zorundaydı. Bölgede yaşanan kargaşa veya buraya yapılan askeri harekâtlar kır bölgesinin kasabayla olan bağlantılarının kopması, beraberinde ekonomik sıkıntıları doğurabiliyordu. Bu gibi vakalar kır ve dağ ahalisinin tarım ürünlerinin şehre ulaşmasında sorun oluşturuyordu. Bu durum, kır ahalisi gibi, Lazkiye`de bu işten kazanç sağlayan Müslüman ve Hıristiyan aracıları da olumsuz etkiliyordu.[413]

Suriye`de ve özellikle Cebel-i Nusayriye`de yaşayan Nusayriler daha önce de belirtildiği gibi, aşiretler şeklinde oluşum göstermişlerdi. Bulundukları coğrafi bölgenin

---

[410] Bakınız, Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 218-221; Tord Olsson, *a.g.m*, s. 235-36.

[411] Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 319.

[412] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 11-13.

[413] Dick Douwes (a), *a.g.m*, s. 161.

böyle bir toplumsal yapının oluşumunda etkili olduğunu söyleyebiliriz. Dağ bölgesindeki Nusayrileri dört büyük kabile oluşturuyordu. Bunlar Hayyâtîn, Kelbiyye, Haddadin ve Matavira kabilleleridir. Bu dört kabilenin kendi içinde de alt topluluklar bulunmaktaydı. Aşirete dayalı bu toplum yapısı Nusayrilerin kendi içerisinde bir birlik oluşturmasına engel olmaktaydı. Üstelik kabileler arasında yaşanan çatışmalar böyle bir ihtimali daha imkânsız hale getiriyordu. Nusayri kabileleri "mukaddim" denilen önderler tarafından idare edilmekteydi.[414]

Kelbiyye, Matavira ve Haddadin aşiretleri daha önce de bahsettiğimiz gibi doğudan yani Irak`taki Sincar Dağı bölgesinden buraya gelmişlerdi. Bunlardan Kelbiye aşireti en büyük olanıydı. Sincari aşiretleri; Amamira, Beni Ali, Behluliye, Derâvise, Mehârize gibi alt kollar, yani daha küçük kabilelerden oluşmaktaydı. Hayyâtîn`i oluşturan kitlelerin ise güneyden, yani Arap Yarımadasından bölgeye geldikleri tahmin edilmektedir. Bunun yanında, Hayyâtîn aşiretini oluşturan yani güneyden gelen kitleler ise bölgenin en eski Nusayri cemaatini oluşturuyordu. Bu aşiretin ismi Şeyh Ali el-Hayyât`tan gelmekteydi. Fakavira, Besâtira gibi daha küçük topluluklar Hayyatin aşiretini oluşturuyordu.[415] Haçlı seferlerinden sonra bölgedeki diğer kesimlerle yaşanan çatışmalarda Şeyh Ali el- Hayyât ve Şeyh Muhammed el-Banyâsî`nin Sincar Emiri el-Megzûn'dan yardım istemelerinin ardından, Sincari kabilelerin bölgeye gelmeye başladığı ifade edilir. Böylece bölgedeki Nusayriliği temsil edecek olan bu kitleler bölgeye yayılmaya başlamışlardı. Örneğin, Sahyun tarafına gidip yerleşenler "Amâmira" olarak anılmaya başlamışlardı. Lyde`ye göre, Sincari kökenli aşiretlerden Kelbiyye, bölgeye ilk gelenlerdendi. Muhalliba aşireti ile yine Sincari kökenli olan Diryos, iki kardeşin soyundan gelmekteydi. Bunun yanında Lyde, Sincari kökenli olan ve Beni Ali`yi oluşturan kitlelerin esasen Kürt olduğunu ve Nusayriliği benimsemiş olduklarını belirtir.[416] Diğer taraftan, Nusayrileri oluşturan bu aşiretlerin her biri kendilerini temsil eden bir flamaya sahiptiler. Lyde`ye göre Kelbiyye aşireti kendini beyaz bir flamayla temsil etmekteydi.[417]

---

[414] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 6-8; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 274-75; Dick Douwes (a), *a.g.m*, s. 154.

[415] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 8; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 274, 280.

[416] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 51-54.

[417] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 217.

Nusayri aşiretleri arasındaki çatışmalar daha çok tarım mahsulü, arazi ve buna benzer konularla ilgiliydi. Bunun yanında XVIII. yüzyılda doğudan verimli olan batı bölgelerine doğru göçler de bu dönemdeki çatışmalara neden olmuştur. Yaşanan çatışmalar bazen baskın şeklinde olup bir talan harekâtına dönüşebiliyordu. Böyle bir harekât beraberinde yeni bir çatışma ortamı yaratabiliyordu.[418] Bunun yanında baskın ve yağma hareketleri dağ bölgesinde yaygın görülen bir eylemdi. Bu gibi teşebbüsleri Nusayriler sadece kendi aralarında değil aynı zamanda çevre bölgedeki yerleşimlere de yapıyorlardı. Baskın ve yağma hareketlerinin yaşam şartlarında meydana gelen kötüleşmenin, yani yaşanan ekonomik sıkıntıların paralelinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz.[419]

Nusayrilerdeki aşiret yapısı aynı zamanda bir hiyerarşiye sahipti. Bu hiyerarşi toplumun önderleriyle toplumun diğer kesimi arasında bulunmaktaydı. Walpole, Nusayrileri iki sınıfa ayırırken aslında bu hiyerarşiye işaret eder. Ona göre Nusayriler, Şeyhler ve halk olmak üzere ikiye ayrılır. Fakat aşiret önderleri olan Mukaddimleri de şeyhler (Şeyh-i Zulm) statüsünde gösterip daha sonra onları dini şeyhlerden ayrı olarak tarif eder.[420] Buradan hareketle Nusayrileri inanç önderleri, mukaddimler ve avam kesimi olarak ayırmak mümkündür. İnanç önderleri olan şeyhler Nusayriler arasında en büyük hürmeti görüyorlardı. Bir inanç cemaati olarak vücut bulmuş Nusayrilerin toplumsal yapısının inanç değerlerinden hareketle inanç önderlerinin itibar ve önceliğinin kaçınılmaz olduğunu görmekteyiz.

İnanç önderleri olarak en büyük hürmeti gören şeyhler dini bilgiye hâkim alim kişilerdi. Nusayri erkeklerinin inanca kabul edilmesini onaylayan şeyhler yine inanç esasları konusunda Nusayri avam kesimine referans olmaktaydı.[421] Douwes`in dikkat çektiği gibi, Nusayri şeyhleri politik bir güç ve yetkiye sahip olmamalarına karşın Nusayri

---

[418] Dick Douwes (a), *a.g.m,* s. 155-159.

[419] 1 Cemazeyelahir 1269 (12 Mart 1853) tarihli bir belgede, Şam Eyaletine bağlı Hama sancağında bunulan Cebel-i Kelbiye Nusayrileri civardaki ahaliye saldırdıkları ve mallarını, hayvanlarını gasbettiklerini buna karşılık önlem alınamayınca Nusayrilerin bu eylemlerinin devam edip civardaki Arap çadırlara da saldırıp yağmada bulunup mallarını da yağmaladıklarından bahsedilir. BA, MVL 258-20; Yine konuyla ilgili olarak bakınız 16 Şevval 1274 (30 Mayıs 1858) tarihli belge, BA, MVL 750-107 ve Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 219- 221.

[420] Frederick Walpole, *a.g.e,* s. 347-348.

[421] Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 347-348; Dick Douwes (a), *a.g.m,* s. 150-153.

toplumu içerisindeki konumları ile aşiretler arasında arabulucu olabiliyorlardı. Mevcut parçalı yapı ve çatışma ortamı göz önüne alındığında onlardan başka hiç kimsenin böyle bir imkâna sahip olmadığını söyleyebiliriz.[422]

Mukaddimler ise aşiret ve daha küçük kabilelerin başında bulunan kişilerdi. Mukaddimlik mevkisi babadan oğula kalıtım ilişkisiyle devam etmekteydi. Ancak aile içi çekişmelerden dolayı bu durum her zaman bu şekilde olmayabiliyordu. Bu durum beraberinde parçalanmayı getiriyordu. Mukaddimlerin bazıları devlet tarafından otoritesi kabul edilmiş mukataa sahipleriydi ve Nusayrilerin devletle olan münasebetlerinde aracı ve yetkili olmaktaydı.[423] Mukaddimler bazen bir asi, isyancı ama bazen de devlet tarafından taltif edilen bir otoriteye sahip olabiliyordu. Matavira Aşireti Mukaddimi olan İsmail Hayr Bey bu konuda verilebilecek en iyi örnektir.[424]

Mukaddimler arasındaki güç dengesinin sağlanması Osmanlı için önemliydi. Çünkü tam aksi olan bir durum, yani mukaddimlerden birinin öne çıkıp bölgede güçlenme ihtimali devletin bölgedeki iktidarını tehdit edebilirdi. Devletin bu konuda yaptığı manevralardan biri, daha uzlaşmacı olabileceklerini düşündüğü Nusayri şeyhlerini temsilci olarak tanımaya çalışması olmuştur. Şeyhlerin sahip olduğu itibardan hareketle devlet böyle bir tercihte bulunuyordu. Çünkü mukaddimler daha az güven veriyordu ve bir anda isyancı olarak ortaya çıkabiliyorlardı. Bu durum devlet nazarında şeyhlerin politik olarak bir önem kazanmasına vesile olmaktaydı.[425]

Nusayri aşiretleri arasında arazi ve ekim alanı ile Mukaddimler arasında yaşanan mücadelelerden kaynaklanan çatışmaları Douwes, Arap kabile çatışması geleneği içerisinde gösterir.[426] Aşiretler arasında yaşanan çatışmalar ise daha çok Cebel-i Nusayriye`nin merkez ve kuzey bölgelerinde şiddetli olmaktaydı. Bu çatışmalarda

---

[422] Dick Douwes (a) , *a.g.m*, s. 162.

[423] Dick Douwes (a), *a.g.e*, s. 154

[424] Matavira Mukaddimi İsmail Hayr Bey`in taltif edilmesiyle ilgili olarak bakınız 1 Zilhicce 1274 (13 Temmuz 1858) tarihli belgelere: BA, İ.HR 157-8341, BA, A. AMD. 83-17 ve BA, A. AMD 23-17; Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 15.

[425] Dick Douwes (a), *a.g.m*, s. 162.

[426] Dick Douwes (a), *a.g.m*, s. 156.

Sincari kökenli Kelbiyye Aşireti ön plana çıkmaktaydı.[427] Başta Kelbiyye olmak üzere Nusayri aşiretleri, yaşanan çatışmalarda ittifak kurma yoluna gidebiliyorlardı. Örneğin XIX. yüzyılın ortalarında Kelbiyye, Karahile ve Nevasira gibi kuzeyin bazı küçük kabileleriyle ittifak yoluna gitmişti. Kelbiye ayrıca Haddadin aşiretine bağlı Beni Ali, Mahaliba ve Beyt Yaşut gibi alt kabilelerle de ittifak kurmuştu. Yaşanan bu çatışmalarda Daravisa`nın yaptığı gibi duruma göre sık sık taraf değiştirebiliyorlardı.[428]

Nusayri aşiretleri ve daha altta bulunan kabileler arası çatışmalar Lyde`nin anlattıklarına yoğun bir şekilde yansır. Bunlardan bilhassa Kelbiyye ile Muhalliba arasında yaşanan çatışmalar dikkat çekici olmuştur. Çıkan çatışmaların birinde her iki taraftan birçok kişi hayatını kaybeder. Muhalliba ise kaybettiği pek çok kişinin intikamını almak için yeniden harekete geçer. 30 Eylül 1854 tarihinin sabahı Muhalliba`ya bağlı kişiler o sırada Lyde`ın da orada bulunduğu bir sırada köyü basıp yakarlar. Bu baskında Muhalliba`dan 11, Kelbiyye`den ise 15 kişi ölür. Bunun üzerine Kelbiyye de benzer şekilde yağma hareketine girişir. Durum ciddileşince yaşanan bu kargaşa üzerine Lazkiye Kaymakam`ı Ali Bey elli atlı askerle bölgeye gelip ortamı yatıştırmaya çalışıp olayların faili olarak görülen kişileri tutuklatır. [429] Aşiretler arasında yaşanan çatışmaların uzun sürmesi, yukarıdaki olaydan da anlaşılacağı gibi, olayların birbirleriyle bağlantılı olmasıyla ilgilidir. Bu süreci devam ettiren şartların değişmemesinin yanında, intikam alma niteliğinde yapılan karşı baskınların çatışma ve kargaşanın devam etmesinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan Nusayriler sadece kendi aralarında değil diğer inanç kesimleriyle de çatışma içerisine girmekteydi. Örneğin, Sincari kökenli olan Haddadin ile İsmaililer arasında yaklaşık yüz yıl kadar

---

[427] Bu çatışmaların çok eskiden beri süregeldiği anlaşılmaktadır. Daha 1140 yılında Kelbiyye`nin Beni Ali ile olan çatışmaları dikkat çekicidir. Köy baskınları şeklinde yaşanan bu çatışmalar yedi yıl sürer.1280 yılında da yine Kelbiyye`nin Hayyatin ve yine Sincari kökenli Amamira`ya saldırması, yine Muhalliba`ya baskın yapıp yağma teşebbüsünde bulunması üzerine çatışmalar patlak vermiştir. Bu çatışmalarda yenilgiye uğrayan Kelbiye yurduna geri dönmek zorunda kalır. Bakınız, Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 284 – 287; Ayrıca, Cebel bölgesinde yaşanan çatışmaların 20. Yüzyılın başlarında da devam ettiği anlaşılmaktadır. 18 Şevval 1331 (20 Eylül 1913) tarihli Meclis-i Vükela kararını ele alan belge Cebel Kazasındaki bu çatışmayla ilgili bir örnektir. BA, BEO 4214-316044.

[428] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 285-287; Dick Douwes (a), *a.g.m*, s. 155-156.

[429] Genel olarak bakınız, Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 194-195, 199-200.

süren çatışma yaşanmıştı.[430] Bu uzun süren çatışma ortamında zayıf düşen aşiret daha sonra bölünmeye başlıyordu. Bu durum da yeni reisler yaratıyordu.[431] Böyle bir ortamda yaşayan insanların her zaman "hazır bulunma" şartlanması içerisinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, Lyde bölgede bulunan her erkeğin silahlı olarak gezdiğini söyler.[432]

Nusayrilerin bu dönemde kullandıkları silahların nitelikleri onların "dış tehdit" ile yaşadıkları mücadelelerinin sonuçlarının belirlenmesinde önemli bir etken olmaktaydı. Lyde`a göre, Nusayriler uzun namlulu, çakmak taşıyla ateşlenen ve adi barutla doldurulan dağ yapımı tüfekler kullanıyorlardı. Bu tüfekler genelde hedefi ıskalayarak ateş alıyor, bu durum da çatışma esnasında dezavantaj yaratıyordu. Eğik ve kısa boylu hançerler taşıyan Nusayriler, şavaşa gittikleri vakit yanlarında küçük bir top da götürüyorlardı. Ancak Lyde, tüfekleri gibi bu topların da iyi bir atış yaptığına tanık olmadığını belirtir. Bu sebeple cesaret ve atılganlıklarına rağmen, bilhassa düzenli ordular karşısında yetersiz kalabiliyorlardı.[433]

Nusayrilerde inanç yorumuna dayalı mezhebi farklılık aşiretler arasındaki çatışmalarda pekişmeye başlamıştı. Kaldı ki inanç bağlamında ortaya çıkmış olan bu dini hizipleşme, geleneksel aşiret çatışması içerisinde somutlaşıyordu.[434]

Daha önce de ele almış olduğumuz gibi, Kelbiye başta olmak üzere Sincari kökenli aşiretler "*Kilaziliği"* yani "*Kameriliği"* benimserlerken bölgenin en eski Nusayri ahalisi olan Hayyatin aşireti '*Şimali'* yani "*Haydari"* idi. [435] XIX. yüzyılda Şimaliler Lazkiye`nin kuzey bölgelerinde özelde Kardaha ve yine Antakya taraflarında yaşıyorlardı. Bu sebeple kendilerine aynı zamanda "*Şimaliler"* diyorlardı. Kilaziler ise merkez ve Cebel-i Nusayri`nin güney kısımlarında hakim bulunuyorlardı. Bu kesime

---

[430] Daha 1807`den itibaren Nusayrilerle ve İsmaililer arasında çıkan çatışmada İsmaililer katliama girişir. Kısa bir zaman sonra da Nusayriler İsmaili bölgesine saldırır ve 300 kadar kişiyi öldürüp evlerini yağmalarlar. Durumun Şam Valisine bildirilmesiyle vali buraya askeri kuvvet gelir ve failleri ele geçirip cezalandırır. Bakınız, Matti Moosa, *a.g.e,* s. 276.

[431] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 290.

[432] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 214.

[433] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 229-230.

[434] Dick Douwes (a), *a.g.e,* s. 157-159.

[435] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 50 -54; Dick Douwes (a), *a.g.m,* s. 157-59.

ayrıca "*Kıbliyeliler"* deniliyordu. Nusayri aşiretlerinin bazı alt grupları olan küçük kabileler, duruma göre taraf değiştirebiliyorlardı. Bunlardan birisi olan Sincari kökenli Amamira, önce Kilazi iken daha sonra Şimali olmuştu.[436]

Kilazi ve Haydari çekişmesi resmi temsiliyetlerde de kendini göstermekteydi. Devlet, yerel Lazkiye meclisinde Nusayrilere temsil hakkı verdiği vakit mukaddimelerin yerine, sahip oldukları itibar nedeniyle şeyhleri bu temsiliyete seçmişti. Ancak bu atamalarda Haydari Şeyhlerinin ön plana çıkması Kilazi kesimini rahatsız etmişti. Bu dönemde Kilazilerden Şeyh Habib, Haydarilerden Şeyh Süleyman Hatib bölgede ismi duyulmuş itibarlı şeyhlerdi. Bunlardan Kilazi Şeyhi Habib, Lazkiye`deki Sünni Müslüman ileri gelenleriyle Nusayriler arasında aracıydı.[437]

Nusayri aşiretleri arasındaki çekişmenin mezhebi hizipleşmeden çok çıkar üzerinden hareketle geliştiğinin kanıtı olarak, farklı inanç hizbine mensup aşiret veya küçük kabilelerin şartlara göre birbirleriyle kurdukları ittifaklar gösterilebilir. Örnek olarak Kelbiyye ve Beni Ali Kilazi inanç koluna mensup olmalarına rağmen Beni Ali, Kelbiyye ile çatışan Muhalliba`yı destekleyebiliyordu. Az önce de dikkat çektiğimiz gibi Amamira`nın değişen şartlara göre Kilazilikten Haydariliğe girmesi benzer bir örnek olmaktadır.[438]

Cebel-i Nusayriye`de yaşayan ana kitlenin dışında, Antakya çevresi ve Çukurova`da bulunan Nusayri kitlelerinin toplumsal yapısı daha farklıydı; çünkü Cebel`deki kesim gibi aşiretler şeklinde oluşum göstermiyorlardı. Bu bölgedeki Nusayriler, Lazkiye bölgesinde yaşanan aşiret çatışmaları ve diğer sebeplerden bu bölgelere göç etmişlerdi. Ayrıca Lyde`ye göre Çukurova`daki Nusayrilerin durumu Suriye Nusayrilerinden daha iyi haldeydi.[439] Et-Tavil`e göre Adana`da bulunan Nusayri kitleleri Antakya`dan buraya gelmişlerdi. Mersin Nusayrileri ise Lazkiye`nin ova yani sahil bölgesi kökenli olup buraya gelmişlerdi. Tarsuslu Nusayriler ise daha karışık durumdaydı.[440]

---

[436] Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 50-54; Dick Douwes (a), *a.g.m,* s. 158.

[437] Dick Douwes (a), *a.g.e,* s. 162.

[438] Dick Douwes(a) , *a.g.e,* s. 158-159.

[439] Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 18.

[440] Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 303.

Antakya ve Çukurova`daki Nusayri ahalinin içinde bulunduğu şartlar ve yaşam standartlarının, aşağıdaki bölümlerde işleyeceğimiz gibi, birbirine çok yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bilhassa Antakya bölgesinde yaşayan Nusayriler mülk sahibi kişilerin tarla ve bahçelerinde ağır şartlar altında çalıştırılıyordu. Üstelik kendi haklarını koruma altına alabilecek ya da hukuki olarak hak arayabilecek imkanlara sahip değillerdi. Öyle ki XIX. yüzyılın son dönemlerine ait olan resmi belgelerde bu durumla ilgili birçok belge bulunmaktadır. Bu belgelerden rapor şeklinde hazırlanmış olanlarda genel olarak Nusayrilerin durumları hakkında geniş bir malumat sunmaktadır.[441]

3.4. NUSAYRİLERİN SİYASİ İLİŞKİLERİ: İKTİDAR VE NUSAYRİLER

3.4.1. Suriye Valisi İbrahim Paşa ve Nusayriler: Bir Ara Dönem

Nusayriler Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra sadece bir istisna dışında Osmanlının yönetimi altında yaşadılar. Bu istisna, Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa adına, başta Suriye olmak üzere Nusayrilerin bulundukları bölgeleri kontrolü altına alan İbrahim Paşa iktidarı olmuştu.

Mora isyanının bastırılması sebebiyle Osmanlı`ya destek gönderen Mehmet Ali Paşa, bu askeri yardım karşılında Suriye valiliğini istedi. Bu isteğine gerekçe olarak, 1827`de Navarin`de donanmanın yakılması olayında zarar gören deniz gücünü yeniden kurmak istemesini gösteriyordu. Oysa onun asıl gayesi, Mısır`daki yönetiminin yanısıra, Suriye`nin kontrolüne de sahip olarak bölgedeki gücünü pekiştirmek ve daha güçlü bir yönetim kurmak idi. Ancak İstanbul onun bu isteğini kabul etmedi. Bunun üzerine isyan

[441] Bu belgelerin içeriği ilerleyen sayfalarda ayrıntılı olarak verilecektir. Özellikle BA, Y.PRK. MF 2-57, ayrıca BA, Y.PRK. AZN 4-57 raporları gibi, Adana bölgesi için BA, BEO 201-15050, ve yine, Şakir Paşa`nın değerlendirmelerini oluşturan BA, Y.EE 132-38 belgesi önemlidir. Bunun yanında Şura-yı Devlet mazbası olarak mevcut bulunan BA, İ.MMS 130-5563 belgesine de diğerleri gibi sıkça değineceğiz.

bayrağı açan Mehmet Ali Paşa, oğlu İbrahim Paşa`yı Suriye`ye gönderdi. Mısır Valisi adına Suriye`yi kontrol altına alan İbrahim Paşa 1832`den 1841`e kadar bölgeyi kontrolü altında tuttu.[442]

Suriye ahalisi, önceleri Osmanlı`nın yani II. Mahmut`un merkezileştirme politikasına karşı hoşnutsuzlukları ve yine İbrahim Paşa`nın bölge ahalisine sunduğu vaatlerden dolayı onun bölgeyi kontrol altına almasını olumlu karşılamışlardı. Ancak daha sonraları İbrahim Paşa iktidarına karşı olan tutumları değişmeye başlayacaktı. İbrahim Paşa'nın, bölgedeki iktidarını sağlamlaştırmak için almaya çalıştığı önlemler karşısında bölge ahalisi muhalefetini yükseltmeye başlayacaktı. İbrahim Paşa`nın bölge ahalisinden vergi toplaması, onları askere alma ve ellerindeki silahları toplama kararı alması sonucu, bu muhalefet bazı isyanlarla somutlaşmaya başlamıştı. Kudüs ve Nablus isyanları bunlardan ilkiydi. 1834 yılı içerisinde de Filistin, Haleb, Şam, Beyrut, Antakya ve Kilis'te olaylar çıktı. Bilhassa bölgedeki aşiretler, İbrahim Paşa`nın kendi mensuplarını askere almak istemesi konusunda ihtilafa düşmekteydiler.[443]

İbrahim Paşa bölgede kendisine karşı oluşan muhalefet ortamında, bölge ahalisi içinden bir müttefik bulma yoluna gitmişti. Kurduğu bu ittifak aynı zamanda bölgedeki dengeyi sağlamakla ilgiliydi. İbrahim Paşa bu sebeple Marunileri kendi tarafına çekerek cemaatin ileri gelenleriyle ittifak kurmaya çalışmıştı. Bu işbirliğiyle kendisine karşı bölgede oluşan isyanlarda onlardan destek sağlamıştı.[444]

Cebel-i Nusayriye ahalisi de İbrahim Paşanın bölgedeki yaptırımlarına karşı muhalefet etmişti. Ancak Cebel bölgesinin bu tutumuna karşın kıyı bölgesindeki Nusayrilerin tutumunun daha farklı olduğu anlaşılmaktadır. Et-Tavil`e göre, sahil bölgesindeki Nusayriler İbrahim Paşa`nın iktidarını kabul etmişlerdi. Öyle ki, bu Nusayriler arasında bulunan müverrihler İbrahim Paşa`yı "*adaletli, evliya mertebesinde, halklara eşit*

---

[442] Yvette Talhamy (d), *a.g.m, s. 27-28;* Selahattin Samur, *İbrahim Paşa Yönetimi Altında Suriye,* Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1995, s. 19-32; Peter Mansfield, *A History of The Middle East,* Revised and Updated By Nicolas Pelham, Published by Penguin Books, Newyork 2004, s. 46-62.

[443] Colonel Churchill, *a.g.e,* s. 31-44; M. Tayyib Gökbilgin (a), *a.g.m,* s. 641,Dick Douwes (b), *a.g.m,* s. 135-138; Selahattin Samur, *a.g.e,* s. 70-88.

[444] Colonel Churchill,1862, *a.g.e,* s. 31-44; Selahattin Samur, *a.g.e,* s. 76-88; M Tayyib Gökbilgin (a), *a.g.m,* s. 641.

davranan kişi" olarak övmekteydiler.[445] Bu durumu aynı zamanda Walpole`un bahsettiği değişimle de ilişkilendirebiliriz. Walpole`e göre, daha önce Nusayriler Müslümanlardan daha fazla vergi ödemekteydiler. Ancak İbrahim Paşa döneminde ise her kesimin eşit ölçülerde vergi ödemesi yükümlülüğü getirilmişti.[446]

Diğer taraftan Cebel bölgesindeki Nusayriler ise tam tersi bir tutum içerisine girmeye başladılar. İbrahim Paşa'nın, genel olarak Suriye bölgesindeki hâkimiyetini sağlamlaştırmak amacıyla içinde bulunduğu gayretler, bölgenin diğer ahalisi gibi Nusayriler tarafından da muhalefetle karşılandı. Dağ bölgesi Nusayrileri yarı özerk olan durumlarının yeni bir iktidar tarafından müdahale edilerek değiştirilmesini kabul etmiyorlardı. Bu sebeple bölgenin diğer yerli ahalisi gibi Nusayriler de İbrahim Paşa iktidarına karşı isyan hareketine başladılar. Bunun yanında Osmanlı, bu yerli ahalinin İbrahim Paşaya karşı muhalefetlerini desteklemekteydi. Bu şekilde İbrahim Paşanın bölgedeki gücünü kendi lehinde kırmak istiyordu.[447]

Nusayrilerin ilk defa Eylül 1834 tarihinde silahlarını teslim etmeyi ve askere yazdırılmayı reddetmeleri üzerine Mısır ordusu Nusayri köylerine saldırdı. Ancak bu saldırıya karşılık veren Nusayriler (Kelbiye Aşireti) yaklaşık üç aylık bir süre boyunca İbrahim Paşa kuvvetlerine üstün gelip onları can ve mal kayıplarına uğrattılar. Nusayrilerin ilk karşı saldırısı Lazkiye'den Haleb'e gitmekte olan bir alay askerin üzerine oldu. Süvari alayı mensuplarının yarıya yakını düştü ve geriye kalanları da Lazkiye'ye dönmek zorunda kaldı. Bu durumdan cesaret alan Nusayri kitleleri Lazkiye şehrine ilerleyip yağma harekâtına giriştiler. Burada İbrahim Paşa kuvvetlerine ait atları ele geçirip Nusayri mahkûmlarını da salıverdiler. Hükümet binalarını tahrip eden Nusayriler, Mütesellim Antepli Sait Ağa'yı da kuşatma altına aldılar. Yaşanan bu olaylardan haberdar olan İbrahim Paşa, derhal Topçu Birlikleri Kumandanı Mirliva Selim Bey'in Trablus`tan Lazkiye'ye hareket etmesini istedi. Ayrıca müttefik oldukları Cebel-i Lübnan emiri Emir Beşir'e de haber göndererek onun Selim Bey'e destek

---

445 Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 309–310.

446 Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 164-165.

447 Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 353; Peter Mansfield, *a.g.e, s.55.*

göndermesini istedi. Bunun üzerine Emir Beşir, oğlu Emir Halil komutasında bir grup Lübnanlıyı Lazkiye'ye destek için yolladı.[448]

Mirliva Selim Bey komutasındaki kuvvetler Nusayri köylerini basmaya başladı. Buradaki Nusayri ahalisinin silahlarını bırakmalarını, aksi takdirde evlerini yıkıp meyve ağaçlarını keseceklerini ve ürünlerini yakacaklarını söylediler. Ancak bu uyarılara sadece Nusayrilerin bir kısmı uymuştu; büyük çoğunluğu ise İbrahim Paşa kuvvetlerinin onları bulamayacağı dağ zirvelerine kaçtılar. Nusayriler bu harekâtta ciddi kayıplar vermişlerdi. İbrahim Paşa`nın iş birliği kurmuş olduğu Lübnan Dürzilerinden bir grup da "*Vadi'l 'Uyun*" denilen yerde Nusayrilere saldırıp yaklaşık beş yüz Nusayriyi öldürmüşlerdi. Yaşanan bu olay nedeniyle Nusayriler bu yeri "*Karakaya*" olarak anmaya başlamışlardı.[449] Et-Tavil ise bu yerin "*Kantaşı*" olarak anıldığını söyler.[450]

Yapılan bu harekâttan sonra İbrahim Paşa kuvvetleri bu Nusayri bölgelerini denetim altına aldılar. Ancak yaşanan bu süreç ciddi bir tahribat yaratmıştı. Birçok köy olaylar sırasında tahrip edildiği gibi pek çok insan da can verdi. Bölgede kontrolü sağlayan İbrahim Paşa kuvvetleri, daha önce amaçlandığı gibi, vergilerin toplanması yoluna gittiği ve Nusayrilerin elindeki silahları toplamaya da başlamışlardı. Böylece ortaya çıkabilecek isyan hareketinin tehdit potansiyelini en aza indirmeye çalışmışlardı. Ayrıca askerliğe uygun olan yaklaşık 4 - 5 bin kişiyi de Mısır ordusuna katmıştı.[451]

Yaşanan bu süreç her ne kadar İbrahim Paşa iktidarının lehinde gelişmişse de Nusayrilerin silahsızlandırılması ve onları askere alma gayreti tam anlamıyla

---

[448] Selahattin Samur, *a.g.e*, s. 75 – 76; Dick Douwes (b), *a.g.e*, s. 135-139.

[449] Selahattin Samur, *a.g.e*, s. 75–76; Matti Moosa, *a.g.e*, s. 277.

[450] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 309.

[451] Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 30-32; Selahattin Samur, *a.g.e*, s. 76; 3 Şaban 1250 (5 Aralık1834) tarihli bir belgede, Lazkiye`den gelen Nusayrilerin Nizamiye (askerine) ait elli altmış deve yükü elbiseyi aldıktan sonra Antakya`ya hasar verdikleri bildirilir. Daha sonra ise yine (Cisr) Şuğur Kasabasını basarak yağma ettikleri gibi bir binbaşı ve üç yüz askeri de öldürdükten sonra bu kasabayı ele geçirdikleri bildirilir. İbrahim Paşa`ya bağlı olarak hareket ettikleri anlaşılan bu Nusayrilerin dışında Osmanlı`nın gelişini bekleyen bir kısım Dürzilerin ve yoğun bir Nusayri kesiminin de bulunduğu vurgulanır. Ayrıca bu Nusayrilerin oranca çok ve zorlu oldukları da bildirilir. BA, HAT 451-22354-C; Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 83. Bu belgede görüldüğü kadarıyla, baskına katılan Nusayrilerin İbrahim Paşa`nın kendi kuvvetlerine kattığı Nusayriler olabilir. Ancak Osmanlı tarafını tutan Nusayrilerin de olduğu anlaşılmaktadır.

gerçekleşmemişti. Bölgenin gerek coğrafi yapısı gerekse aşiretler arasında yaşanan çatışmalar bu işin tam olarak gerçekleşmesini zorlaştırmaktaydı.[452]

İbrahim Paşa yönetimine, benzer bir isyan, Dürziler tarafından çıkmıştı. Benzer şekilde silahlarının toplanmasının istenmesi Dürzi isyanlarına sebep olmuştu. İbrahim Paşa bu isyan üzerine ittifak kurduğu Marunilerden destek aldı. 1837`de ortaya çıkan Dürzi isyanları 1838`de şiddetlenmiş ve uzun uğraşlar sonunda bastırılmıştı.[453]

İbrahim Paşa Suriye`den çekildikten sonra bölgedeki durum eski haline dönecekti. Ayrıca İbrahim Paşa`nın kendi askeri kuvvetinde himaye ettiği bölge ahalisi daha sonra Osmanlı iktidarını tehdit edecek bir potansiyele sahip olmaya başlayacaktı. Daha önce ele aldığımız gibi, İbrahim Paşa Suriye`den ayrıldıktan sonra onun oluşturduğu ortam, beraberinde yeni çatışmalara zemin hazırlamıştı. [454]

3.4.2. Nusayriler ve Osmanlı: İsyan Dönemi

İbrahim Paşa bölgeden çekildikten sonra Suriye`yi yeniden kontrol altına alan Osmanlı, bölgenin hâkimi olarak nüfuz ve iktidarını uygulamaya başladı. Ancak daha önce İbrahim Paşa`nın karşılaştığı zorlukların benzeri Osmanlı`yı da meşgul etmeye başlamıştı. Bölgede bulunan farklı kesimlerin itaatsiz tutumları ve devletin kendilerini kontrol altına alma ve denetlenmelerine dair olan muhalefetleri yeniden baş göstermeye başlamıştı. Osmanlı açısından bakıldığında, bilhassa Nusayrilerin içinde bulundukları isyan ve eşkıyalık hareketleri, gerek bölgenin kontrol ve güvenliğine gerekse devletin

---

[452] Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 353; Talhamy (d),*a.g.m*, s. 30-32.

[453] Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 32; Selahattin Samur, *a.g.e*, s. 76 –88.

[454] Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 353; Colonel Chirchil, *a.g.e*, s. 92-94; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 309-310.

burada sahip olduğu otoriteye zıt bir durum yaratmaktaydı. Bu nedenle Osmanlı bu tutum ve hareketlerle mücadele yoluna gidiyordu.[455]

Osmanlı`nın bölgede kontrolü sağlamak bölge halkının yönetime itaat etmesi için uyguladığı yöntem İbrahim Paşa yönetiminin benzer uygulamaları olmuştur. Osmanlı öncelikle bölge ahalisinin elindeki silahları toplama yoluna giderken buradan hareketle şartları müsait erkek nüfusunu asker olarak kaydetmeyi ve vergileri düzenli olarak tahsil etmeyi amaçlıyordu. Osmanlı özellikle, bölgenin kontrolünü ve asayişini sağlamak münasebetiyle Dürzi ve Nusayri gibi yerli ahalinin ellerindeki silahları toplama konusuna ehemmiyet veriyordu. Çünkü Osmanlı bölgedeki iktidarını ancak bu şartlarda icra edebileceğinin farkındaydı. Bölge ahalisinin silahsızlandırılması yukarıda da belirttiğimiz gibi, beraberinde vergilerin düzenli toplanması ve daha da önemlisi şartları uygun erkekleri orduya kaydetme imkânının sağlıklı işlemesinin yolu açmış olacaktı.[456]

Ancak bu kolay değildi. Osmanlı`nın bölgede sağlamlaştırmayı düşündüğü iktidarını, Nusayrilerin mevcut şartları çerçevesinde düşünüldüğünde tamamen onların aleyhinde bir durum yaratıyordu.[457] Devlet bölgeyi kontrol etme gayretinin ilk aşaması olarak yerli ahaliyi silahsızlandırma çalışmasına girişmesi, asırlardan beri silahla dolaşmış olan Nusayriler için kabul edilemeyecek bir yaptırım olarak ortaya çıkıyordu. Üstelik Lyde`nin bahsettiği gibi, Nusayriler için silah günlük hayatın vazgeçilmez idi. Her Nusayri erkeği silahlanırdı.[458]

Daha önce ele aldığımız gibi, Suriye`de aşiretler halinde yaşayan Nusayriler arasında yaşanan çatışma ortamı burada "*silahlı erkek*" karakterini ön plana çıkarıyordu. Devletin silahlı olan bu erkeğin elindeki silahı talep etmesi ve ayrıca onu askere almak istemesi bölgedeki şartların müsaade etmeyeceği bir uygulamaydı. Aşiretler arasında sürekli devam eden bir çatışma ortamında, Nusayrilerin kendi can ve mallarını koruma yoluna gitmesi ya da baskın ve talan harekâtına girişme ortamı bölgede kendine özgü şartları yaratmıştı. Böyle bir ortamda devletin bilhassa erkekleri askere almak istemesi

---

[455] Dick Douwes (b), *a.g.m*, 132-139.

[456] Dick Douwes (a), *a.g.m*, s. 159-160; Dick Douwes (b), *a.g.m*, s. 132-139; Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 34.

[457] Dick Douwes (b), *a.g.m*, s. 132-139; Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 34.

[458] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 214.

onların sahip olduklarının zarar görmesi ve kaybedilmesi ihtimalini güçlendirmekteydi.[459]

Bunun yanında, bölgedeki diğer ahali gibi Nusayriler de devletin bu tarzdaki yaptırımlarına şüpheyle bakmışlardı. Zira bu yolla devletin kendilerini kontrol altına alacağını düşünüyorlardı. Daha da önemlisi askere alınmalarının oluşturduğu dezavantajların yanında yükümlü tutuldukları askerlik hizmeti karşılığında yeni imkânlar sağlama olanağı bulunmamaktaydı. Misal olarak Nusayriler ordu içerisinde terfi etme ve amir olma imkânına sahip olamıyorlardı.[460] Bu durum daha sonraları devlet yetkililerinin dikkatini çekecek ve bu durumun değişmesi konusunda padişaha öneride bulunulacaktı.[461] Bunun yanında devletin Nusayrilere karşı olan tutumunda ikircikli bir durum söz konusuydu. Nusayrilere "*din dışı, sapkın*" gözüyle bakılmasına karşın kendilerinden cizye alınmamakta ve Müslüman milletin bir ahalisi olarak görülüp kendilerine askeri vazife de yükleniyordu.[462] Fakat diğer taraftan hukuki haklar itibariyle Hristiyanlarla aynı duruma sahiplerdi. Şahitliklerinin kabul edilmemesi beraberinde manipülasyon yoluyla haksız duruma düşürülebiliyorlardı.[463]

Osmanlı kendi iktidarını tatbik etme çabasındayken karşılaştığı direniş ve muhalefeti ortadan kaldırmak için İbrahim Paşa`nın da yaptığı gibi sert ve caydırıcı önlemler almaya çalışmıştı. Vergisini ödemek istemeyen ve eşkıyalık faaliyetlerinde bulunan dağ bölgesi ahalisi üzerine yapılan askeri harekâtlarla onların gücü kırılmaya çalışılıyordu. Bu münasebetle asilerin köy ve evleri yakılıyor ekin ve ağaçları zarar görüyordu. Ayrıca

---

[459] Dick Douwes (b), *a.g.e,* s. 135-137.

[460] Yvette Talhamy (d) *a.g.m*, s. 40.

[461] 10 Eylül 1306 (22 Eylül 1890) tarihli olarak II. Abdülhamit`e sunulan bir raporda, Nusayrilerin birden bire hizmet-i askeriyeye alınmalarının kendilerini ürkütebileceğinden dolayı daha ihtiyatlı davranılması gerektiği belirtilir. Bu uygulamaya gidilmeden önce içlerinden bir miktarını zabit olarak yetiştirmenin daha uygun olacağını belirtilir. Bu yolla Nusayrilerin bu görevi sahiplenecekleri düşünülmekteydi. BA, Y.PRK. AZN 4-57; karşılaştırınız Naim Ürkmez-Aydın Efe, *a.g.m*, s.133.

[462] Dick Douwes (b), *a.g.m*, s. 165; Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 896.

[463] BA, Y.PRK. MF 2-57; Dick Douwes (b), *a.g.m*, s. 165.

yakalanan isyancılar rehin alındığı gibi mukaddim ve ileri gelenler de tutuklanıyor, bazen de idam ediliyorlardı.[464]

Ancak alınan bu sert önlemlere karşın devlet bölgedeki itaatsizliği önleyemiyordu. Aslında buraya gönderilen düzensiz birlikler Nusayriler için ciddi bir tehdit oluşturmuyordu. Bölgenin yerlisi olan Nusayriler düzensiz birliklerle mücadele etmenin yarattığı avantaj ile gönderilen askeri kuvvetlere pusu kurarak veya benzer yollara giderek mağlup edebiliyorlardı. Daha ciddi bir güç olan düzenli birlikler köylere sevkedilmeye başlandığında ise Nusayriler silahlanmaya başlayıp birkaç kişilik gruplar halinde yüksek dağların ücra yerlerine çekiliyorlardı. Bazen de köylerini koruyabilmek için buraları tamamen boşaltılıyor ve köylerin ahalisi de yine yüksek kesimlere sürülüyordu. Bu şekilde askeri kuvvetlerin, gösterilebilecek direnişi kırabilmek için köyleri yakma ve benzer yollara gitmelerinin önüne geçilmeye çalışıyorlardı. Birlikler buralardan ayrıldıktan sonra ise asi Nusayriler besin ve ihtiyaç temini için yeniden dağlardan köylere iniyorlardı.[465]

Nusayrilerin vergilerini ödememesi hususunda Osmanlıyla yaşadıkları gerilim daha eskiye gitmekteydi. Yaşanan istisnai bir olayın dahi gerekçe gösterilerek bölgeye askeri harekât düzenlenmesi aslında çok daha önceden süre gelen bir uygulamaydı. Daha 1760 yılında yaşanan bir olay bu açıdan örnek gösterilebilir. Bir İngiliz doktorun Cebel-i Nusayri`de öldürülmesi üzerine bölgenin Osmanlı Valisi Süleyman Paşa olayın failinin teslim edilmesini istemişti. Fakat valinin bu isteği Nusayriler tarafından reddedilmişti. Çok daha önceden Nusayrilerin vergilerini ödememesinden kaynaklanan hoşnutsuz bulunuyordu. Süleyman Paşa bu olayı gerekçe göstererek Cebel bölgesine askeri harekât düzenler. Bu harekâtta pek çok kişi öldü. Yakalanan yetmiş kadar lider ise idam edilmişti.[466]

XIX. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı bölgedeki Nusayrilerle çatışma içerisinde bulunuyordu. Bu çatışmalarda Kelbiyya aşireti ön plana çıkmaktaydı. 1809 ve 1813 yıllarında Suriye`de bulunan John Lewis Burckhardt`dan aktarıldığına göre, yine az

---

[464] Dick Douwes (a), *a.g.m*, s.159-160; Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 30-34.

[465] Dick Douwes (a), *a.g.m*, s. 159-162; Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 33-35.

[466] Matti Moosa, *a.g.e*, s. 276.

önce verdiğimiz örnek olay gibi, Fransız Captain Boutin`ın bölgede öldürülmesi üzerine Trablusşam Valisi Berber Paşa sığındıkları Kelbiyye aşiretinden olayın faillerini ister. Onlar da bunu kabul etmeyince Vali onların üzerine bir kuvvet gönderip cezalandırmak istemişti.[467]

Resmi belgelerde XIX. yüzyılın başlarından itibaren Nusayrilerin isyan, saldırı ve eşkıyalık hareketlerinden bahsetmeye başlamaktaydı.[468] 9 Cemayizelahir 1218 (26 Eylül 1803) tarihli (üstünde Cezzar Paşa şukkasının olduğu ferman) belgede, Dürzi, Kızılbaş ve Nusayri taifesinin birleşip Trablus Kalesine saldırıp ahaliyi muhasara ettikleri ve bunun üzerine gönderilen bir miktar askerle Trablus kalesine yapılan bu saldırının defedildiği bildirilir.[469]

Cebel bölgesindeki aşiret çatışmalarının yanında eşkıyalık ve soygun hareketleri de 1840`lardan itibaren artmaya başlamış 1850`lerde ise daha da şiddetlenmişti.[470] Yaşanan bu olaylar resmi Osmanlı belgelerine de yansımaktadır.[471]

1850`lere gelindiğinde Nusayrilerin isyan ve eşkıyalık hareketlerinin yükselmeye başlaması devletin de onları zapt etme ve askere kaydetme girişimlerini arttırmıştı.

---

[467] Matti Moosa, *a.g.e*, s. 276.

[468] 1920 yılında Şeyh İbrahim el-Muğrabi (Ö.1827) tarafından Nusayrilerin aleyhinde bir fetva verdiği ileri sürülür. Samuel Lyde`nin verdiği bilgiye göre, fanatik bir Sünni şeyhi olan Muğrabi Nusayriler aleyhinde verdiği fetva üzerine Nusayrilere saldırılar düzenlenip meyve ağaçları da tahrip edilmişti. Muğrabi`nin bölgedeki Sünni ahali tarafından saygı duyulan birisi olması bu fetvanın ciddi etkiler yaratmış olduğu düşünülebilir. Öyle ki Muğrabi öldükten sonra kendisine türbe ve cami inşa edildiği ifade edilir. Samuel Lyde, *a.g.e*, s.196; Ayrıca bakınız, Dick Douwes (b), *a.g.m,* s. 164-165; Matti Moosa, *a.g.e,* s. 277; Yvette Talhamy (b), *a.g.m, s.* 175-184.

[469] BA, HAT. 92 -3784-I.

[470] Yvette Talhamy (a), *a.g.m,* s. 897; Talhamy (d), *a.g.m,* s.33-35; Dick Douwes (b), *a.g.e,* s. 138.

[471] Örnek olarak, Sayda Valiliğinden Meclis-i Vala`ya gelmiş bir kıta tahriratta, Trablusşam tarafında yaşanan uygunsuzluklara karıştığı düşünülen on dört kişiyle ilgili buyrulan irade-i seyiyye gereğince İstanbul`a gönderilmiş olduğu, ancak bunlardan Safita Kazasında bulunan Nusayri taifesi Reisi Yunuszade Hamid`in ise, yağma edilmiş malların bedeli tahsil oluncaya kadar iki ay süreyle tevkif edilmiş olup bu bedelin ödenmesiyle esasen ahalisi arasında itibara sahip olmasından dolayı diğer kişiler gibi küreğe cezalandırılmasının uygun olmayacağı ve salıverilirse memleketine dönmesi durumunun uygun olup olamayacağı konusunda bilgi isteniliyordu. 6 Zilkade 1263 (16 Ekim 1847). Ertesi gün ise bu durum padişaha beyan edilir. BA, İ.MSM 76-2173.

Ancak Nusayriler, devletin bu teşebbüslerine direniş ve muhalefet göstermeye devam ediyorlardı.[472]

Devlet Nusayrilerin isyan hareketlerine karıştığını hatta bu olayları yönlendirdiğini düşündüğü ileri gelenleri farklı şekillerde cezalandırma yoluna gitmekteydi. Nusayri ileri gelenleri bölgeden uzaklaştırma ve buna benzer cezalara çarptırılmayla karşı karşıya kalabiliyorlardı.[473] Ancak Osmanlı, isyan hareketini bastırdıktan bir süre sonra cezalandırmış olduğu Nusayri ileri gelenlerini affetme yoluna da gidebiliyorlardı.[474] Bunun yanında Osmanlı, cezalandırmak istediği Nusayri ileri gelenlerinin cemaat içerisinde sahip oldukları konum ve itibarı göz önünde bulundurup bazen ihtiyatlı davranmaya çalışıyordu.[475]

---

[472] Sayda Valisi Mehmet Bey`e gönderilmiş 8 Zilhicce 1268 (23 Eylül 1852) tarihli belge, Lazkiye Sancağındaki Nusayrilerin askere gitme konusunda gösterdikleri muhalefetle ilgilidir. Bu münasebetle, kur|`a usulünün gailesizce icra olunması hususu ve alınan tedbirlerden bahsedilir. BA, A.MKT. MHM 49-19; Ayrıca bakınız Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 115.

[473] Trablusşam`da ki olaylara karışan Nusayri reisi Yunuszade Hamid`in yağmalanmış malların bedeli için iki ay tevkif edilmiş ve hatta beraberinde tevkif edilenler gibi kürek cezasına çarptırılması düşünülmüştür. Bakınız, 6 Zilkade 1263 (16 Ekim 1847) BA, İ.MSM 76-2173.

Yine bu açıdan öncelikle akla gelebilecek kişi İsmail Hayr`dır. Aşağıda ayrıntılı olarak işleyeceğimiz gibi, önceleri taltif edilen bu Nusayri önderi daha sonra devlet tarafından bir tehdit olarak görülüp üzerine asker sevk edilmiştir. Bakınız, 2 Cemaziyelevvel 1275 (8 Aralık 1858) tarihli belge A.MKT. UM 337-3; Ayrıca bakınız, Yvette Talhamy (a), *a.g.m,* s.897-901

[474] Ali Sinan Bilgili, *a.g.m,* s. 50-51; 8 Safer 1271 (31 Ekim 1854) tarihli bir belgede, Trablusşam`ın Safita kazasına mensup olan Nusayri önderi Şeyh Abdülhamid`in af edilmesinden bahsedilir. Şeyh Abdülhamid daha önce zevcesi, kayınvalidesi, çocukları ve adamı Süleyman ile birlikte bulunduğu yerden Trabzon`a sürgüne yollanmıştı. Ancak Şeyh Abdülhamid`in af edilerek kendi vilayetine dönme ruhsatı verilmesinin mahzuru olmadığı ifade edilmiştir. BA, A.MKT. UM 169-55.

Yine yüzyılın son çeyreğinde de devlet sakıncalı olmadığını düşündüğü inanç önderlerine karşı olan tutum değişebiliyordu. Sadarete gönderilmiş olan 28 Zilhicce 1303 (27 Eylül 1886) tarihli yazıya göre, Şeyh İbrahim Efendi ve Şeyh Abdullah`ın Nusayriler arasında fesat çıkardığı gerekçesiyle Nusayrilerin bulunmadığı başka bir vilayete sürülmesi sürülmüştü. Ancak Antakya`dan Mersin`e sürülen Şeyh Abdullah`a Süveydiye`den bazı Nusayrilerin deniz yoluyla ziyarete geldiği belirtilir. Bu yazıya gelen cevapta, cezalandırılmış olan bu kişilerden Mersin`de ki Şeyh İbrahim`in başka bir mahale gönderilmesine gerek olmadığı, ancak Şeyh Abdullah`ın ise bulunduğu mahalden uzaklaştırılması gerektiği bildirilmişti. BA, DH. MKT 1368-44.

[475] Yukarıda zikrettiğimiz gibi 6 Zilkade 1263 (16 Ekim 1847) tarihli bir belgede Trablusşam`da yaşanan olaylara karıştığı düşünülen on dört kişi arasında bulunan Safitalı bir Nusayri reisi olan Yunuszade Hamid`in, yağma edilmiş olan malların bedeli tahsil oluncaya kadar iki ay süreyle tevkif edilmiş olduğu ve kendi ahalisi arasında sahip olduğu itibardan dolayı diğerleri gibi kürek cezasına çarptırılmasının uygun olmayacağına bildirip tekrar memleketine salıverilmesinin uygun olup olmayacağı konusunda bilgi isteniyordu. BA, İ.MSM 76-2173.

Diğer taraftan, Nusayri aşiretleri arasında yaşanan çatışmalar onların en büyük zaafiyeti olmaktaydı. Nusayrilerin birlikten yoksun ve kendi aralarında yaşadıkları bu kanlı çatışmalar aslında devletin bölgeye rahatça nüfuz etmesi ve onları kontrol altına almasında kolaylık sağlıyordu. 1851`de Osmanlı`nın bin iki yüze yakın kuvveti Lazkiye`ye gönderip Nusayri köylerine harekât düzenlenmeye başladığı esnada farkında oldukları bu zaafiyeti ortadan kaldırma gayreti içerisine girmişlerdi.[476] Öyle ki, yapılan bu askeri harekât üzerine, dönemin Nusayri ileri gelenlerinden birisi olan Kelbiye`ye bağlı Beytülşelf`in Reisi Şemsin Sultan bir savunma ittifakının kurulması gerektiğini düşünür. Bu sebeple aşiretler arasında irtibat kurarak, yapılan bu askeri harekata karşı birlik kurulması gerektiğini, aksi takdirde Osmanlı`nın kendilerini askere alma girişiminin başarıya ulaşacağını söyler. Askere alınmaktan çekinen Nusayriler bu çağrıya uyarak bu yapılacak harekâta karşı bir ittifak oluşturmaya karar verdiler.[477] Bunu izleyen birkaç ay boyunca süren çatışmada Osmanlı, mevcut kuvvetiyle Nusayrileri yenemeyeceğini anlayınca bölgeye takviye kuvvetler yapmaya çalışmıştı. En sonunda, İngiltere`nin Lazkiye`deki konsolos yardımcısı Elias`ın aracı olması üzerine uzlaşmaya varıldı. Osmanlı`nın Lazkiye`ye saldırmaması şartıyla orduya asker yollanması şeklinde bir uzlaşma yolu üzerinde düşünülmekteydi. Ancak temsilci olarak Beytül Şelf ile görüşülen bu uzlaşma şartı Lazkiye`nin doğusunda bulunan Amamira ile Kardaha`nın güneyini mesken tutan Beni Ali asker gönderme şartına sıcak bakmadılar. Bunun yerine, köylerini boşaltarak dağların en ücra bölgelerine çekilip burada çatışmaya hazırlanma yoluna gitmişlerdi.[478]

Devletin bölgeye yaptığı askeri harekâtlara karşın Nusayrileri kontrol altına almakta zorlandığı anlaşılmaktadır. Bölgeye yapılan askeri sevkiyatın düzenli hareketler şeklinde olmaması ve dağlık arazide isyancı Nusayrilerin savunma hattı kurulmasına imkân sağlaması Nusayrilerin zapt u rabt altına alınmasını zorlaştırdığı görülmektedir. Buna karşın Nusayrilerin baskın ve yağma hareketleri devam etmekte ve bu durum resmi belgelere yansımaktaydı. Misal olarak, 1 Cemaziyelahir 1269 (12 Mart 1853) tarihli bir belgede, Şam Eyaletine bağlı Hama sancağında bunulan Cebel-i Kelbiyye

---

[476] Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 35.

[477] Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 35; Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 11-12.

[478] Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 35.

Nusayrileri civardaki ahaliye saldırdıkları ve mallarını, hayvanlarını gasp ettiklerini buna karşılık önlem alınamayınca Nusayriler bu eylemlerini devam ettirerek civardaki Arap çadırlara da saldırıp mallarını gasbettikleri ve bu sırada çıkan çatışmada bir adam ve bir Arap kadınının öldüğü üç kişinin de yaralandığı ve malları geri alınabilmiş olduğu belirtilir. Ancak daha sonraları da Nusayrilerin yollara sarkıntılık etmeyi sürdürdükleri ve hatta Şam`dan gelen kervan yoluna ve surre alayı ile hac kafilesine baskın yaptıkları bu esnada iki saat süren çatışmada bir askerin yaralandığı ve tekrar yapıkları hücumda kırk baş manda ve öküzü gasbettikleri bildiriliyordu.[479]

Kırım Savaşı (1853-1855)`nın patlak vermesine müteakip Osmanlı`nın Nusayrilerin bulundukları Kuzey Suriye bölgesindeki denetim ve kontrolü zayıflamaya başlamıştı. Çünkü devletin askeri kuvvetleri savaş bölgesine yoğunlaşmaya başlayınca buradaki denetimi ve bölgedeki düzeni sağlayan silahlı güç yetersiz kalmaya başlamıştı. Nusayriler böyle bir durumu fırsata dönüştürmek istemişlerdi. Öyleki, köylere baskın ve eşkıyalık hareketlerini daha sık sürdürmeye başlamışlardı.[480] Nusayrilerin giriştikleri baskın ve yağma hareketlerine karşı devletin müdahalesi ise etkisiz kalmaktaydı.[481]

---

[479] BA, MVL 258-20.

[480] Baknız, Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 205-209; Yvette Talhamy (d), *a.g.m,* s. 35; Yvette Talhamy (a), *a.g.e,* s. 897; Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 115.

[481] Sayda`ya bağlı Lazkiye sancağında ki Nusayri taifesinin çevredeki nahiye ve kasabalara baskın yapıp zararda bulunması hususunda, ayrıca vergilerin toplanması ve yağmalanmış malların tahsilatının yapılıp mağdurlara iadesi hususunda Lazkiye kaymakam vekilinden kaza müdürlerine yazı gönderilmişti. Buna karşılık kaza müdürlerinden (Kardaha) gelen 10 Ramazan 1272 (15 Mayıs 1856) tarihli cevapta, emrin tebliğ edildiğini ancak vergilerin tahsilinin askeri kuvvet ile toplanabileceğini bildirmişlerdi.

Lazkiye Meclisinden de aynı tarihte kaymakam vekiline gelen yazıda, Nusayrilerin soygun ve yağmalarının artarak devam ettiğinin, halkı bu durumdan büyük bir mağduriyet yaşadığını, Lazkiye sancağında asayişin sağlanabilmesi için asker sevkedilmesi gerektiği belirtilir.

Gelen bu yazılar üzerine kaymakam vekili durumu Sayda vilayetine bildirip durumun hassasiyetini belirtir. Bunun üzerine Sayda Eyaleti İdare Meclisi toplanıp 22 Ramazan 1272 (27 Mayıs 1856) tarihli yazı ile durumu merkeze bildirir. Buna göre, Lazkiye Sancağında bulunan Nusayrilerin bölgedeki nahiye ve kasabalarına zarar verdiklerine dair gelen jurnal ve evrakların mütalaa edilmesinden anlaşıldığı üzere bunun için uygun yerlerden dört kıta top ile bir alay piyade Nizamiye askerinin gönderilmesi istenir. BA, A) MKT. MHM 757-110; Ayrıca bakınız, Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 115.

Yine 1271 tarihli olduğu belirtilmiş olan, fakat Akbulut`un da dikkat çektiği gibi belgenin içeriği itibariyle 22 Ramazan 1272 (27 Mayıs 1856) tarihli belgeye karşılık gelip Meclis-i Vala`dan gönderilmiş olduğu anlaşılan belgede, bölgedeki Nusayri isyan ve eşkıyalık

Savaşın sona erişinden sonraki tarihe ait olan bir belge ise, Nusayrilerin savaş esnasında devlet görevlilerinin gözünde oluşturduğu izlenim açısından fikir verebilmektedir.

16 Şevval 1274 (30 Mayıs 1858) tarihli belgede, 12 Şevval Salı günü (26 Mayıs 1858) Şeyh Sindiyan Köyü üzerine hücum eden ve hayvanlarının tümünü yağma edip bir adamı öldürüp 3 kişiyi yaralayan Nusayrilerden bahsederken onları "kâfir" olarak tanımlar. Bu tabirin, Nusayrilerin gerçekleştirdikleri eylemlerle ilgili olabileceği gibi ayrıca sahip oldukları inanç anlayışından kaynaklanan bir tanımlama olduğu ihtimal dahilindedir. [482]

Kırım savaşı sırasında bölgedeki devlet denetiminin zayıf kalması paralelinde bu şartları fırsata çevirdiği ortamda Nusayrilerin büyük bir bölümü kendilerine lider olacak bir mukaddimin otoritesi altında birleşmişlerdi. Bu kişi, 1850`lerde Nusayrilerle Osmanlı arasında aracı olan en önemli Nusayri liderlerinden birisi olan İsmail Hayr Bey (ö.1858)`di. Savaş esnasında Osmanlı`nın bölgedeki kontrolünün zayıflaması Matavira Aşiretinin mukaddimi olan İsmail Hayr Bey` in bölgedeki güç ve nüfuzunun artmasına ortam hazırlamıştı. Öyle ki kısa zaman içerisinde İsmail Hayr Bey, Sünni ve Hristiyan ahaliyi de kapsayacak bir şekilde dağ bölgesinin büyük bir kısmını kontrolü altına almıştı.[483]

İsma`il Bin Osman Bin Hayr Bin İsma`il Bin Kin`an Bin Haydar El Sincar 1822`de Hama`ya yakın bir köyde doğar. İsmail Hayr, Matavira Aşireti`nin lideri (mukaddim) olan Osman Hayr Bey`in en küçük oğluydu. Fakat diğer kardeşleri arasında en küçük

---

hareketlerine karşın devletin müdahale konusunda ne kadar yetersiz ve kısıtlı kaldığını göstermektedir.

Belgeye göre, Sayda`dan gönderilen yazı üzerine Meclis-i Vala bir karara ulaşmıştır. Buna göre, Sayda Valisi Vamık Paşa ve Defterdarı Mustafa Efendi tarafından gönderilmiş olunan bir kıta tahrirat yanında Sayda Meclis-i Kebir`in mazbatasına göre Lazkiye Kazasında bulunan Nusayri taifesinin iki - üç senedir isyan hareketlerinde bulunduğu ve ayrıca 20.900 kadar kese vergi borçlarının birikmiş olduğunun ancak bu işin çözümünün cebren olabileceği düşünülmesine karşın bu bölgeye asker sevkinin zor ayrıca münasip olmadığı bildirilmişti. BA, A) MKT. MVL 74-84; Bakınız Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 115-116.

[482] Metin Arapçadan Osmanlıcaya tercüme edilmiştir, BA, MVL 750-107.

[483] Yvette Talhamy (a), *a.g.m,* s. 897.

oğul olmasına rağmen babasının ölümünden sonra cesur karakterinden dolayı Matavira`nın lideri seçilmişti.[484]

İsmail Hayr`ın kazandığı güç ve önem kendisi hakkında efsaneler oluşmasında etkili olmuştur. Kendisinden sadece cesur birisi olarak değil, ayrıca akıllı ve hayvan dilini anlayan (bir kurtla konuşması gibi) olağanüstü yeteneklere sahip biraz da gizemli bir şahsiyet olarak bahsedilmeye başlanmıştı. Dussaud`un aktardığı örnekler, İsmail`in üstün insan vasıflarına sahip bir kişiliğine dair vurgulamalarla ilgili olmaktadır.[485]

Osmanlı Devleti ve Rusya arasında 1853 yılında başlayan Kırım Savaşında Osmanlı kuvvetleri Suriye`de toplanıp savaş alanına gönderiliyordu. Bu esnada İsmail ekseriyetle Haddadin ve Hayyatin aşiretlerinin bulunduğu Safita bölgesinin büyük kesiminin kontrolünü elinde bulundurma imkânı bulmuştu. Devlet ise bölgede güçlenmeye başlamış olan İsmail`in sahip olduğu durumu kendi lehine çevirmeyi daha uygun görüyordu. Aksi takdirde, güçlenmeye başlamış olan bu aşiret liderinin sergileyeceği muhalefet, savaş döneminde devletin bölgedeki iktidarını tehdit etmeye başlardı. Bu sebeple Osmanlı kendisine karşı herhangi bir harekâtta bulunulmayacağı vaadinde bulunup kendisini taltif ederek dağ bölgesinin resmi yönetici olarak tayin etti.[486]

İsmail Hayr, Safita kaymakamlığına atandığında Beyrut`ta resmi bir tören yapılmıştı. Dirkis köyüne makam kuran İsmail Hayr`ın Osmanlı`ya yıllık üç yüz bin frank ödemesi kararlaştırılmıştı. [487] Samuel Lyde, İsmail`in devletle kurduğu bu uzlaşmadan bahsederken, "*Matavira Aşireti lideri İsmail Hayr İstanbul`a bir haydut olarak gitti*

---

[484] Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 897.

[485] Bakınız, René Dussaud, *a.g.e*, s.35-37; Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 897.

[486] Bu belgelere karşılık geldiğini düşünmekteyiz. 1 Zilhicce 1274 (13 Temmuz 1858) tarihli arz tezkiresi ile İsmail Hayr Efendi ödüllendirilir. Sayda eyaleti dâhilinde bulunan ve devlet tebaası olan Nusayrilerin ileri gelenlerinden İsmail Hayri Bey`in devlet tarafından korkutulan bu ahalinin bölgelerinden ayrılmasının ardından bunların yeniden bölgelerine getirilmesinde gösterdiği hizmetten dolayı hükümet tarafından Trablusşam Sancağında bulunan Safita Müdürlüğünde istihdam olunmasıyla daha önceki zararlı eylemleri ve buna benzer meyil ve ilişkilerinin neticesiz kalması ve vazgeçmiş olması ile böylece devlet lehine bir durumun oluşması ve daha sonrakiler için teşvik ve emsal oluşturması için böyle bir görev ve 5. Rütbeden bir kıta nişan ile taltif edilmiştir. BA, A.AMD 23-17; yine aynı kalemden çıkmış belge olarak BA, A.AMD. 83-17 ve ayrıca bakınız, BA, İ.HR 157-8341; Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 897.

[487] Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 897; ödeme rakamı için ayrıca bknz, René Dussaud, *a.g.e*, s.33.

ama yüksek bir onurla Safita bölgesinin yöneticisi göreviyle taltif edilmiş olarak döndü", der.[488]

16 Nisan 1855`te yapılan anlaşma üzerine İsmail Hayr Bey beraberinde geniş bir muhafız kitlesiyle görkemli bir şekilde Trablusşam`a girdi. Kısa bir zaman içerisinde bölgede asayiş ve düzeni sağlamaya başlayan İsmail Hayr, Nusayrilerin büyük bir kısmının desteğini kazandı. Ayrıca Hristiyan ve Sünni kesimin de olduğu geniş bir nüfûsu kontrolü altına aldı. Ancak bu durum Sünni ahali arasında hoşnutsuzluk yaratmıştı. Çünkü sapkın ve din-dışı olarak gördükleri Nusayrilerin bir liderinin kontrolüne girmeyi reddediyorlardı. Üstelik bu hoşnutsuzlukta Nusayrilerin eşkıyalık ve yağma hareketlerinde bulunmalarından kaynaklanan bir algıyla ilgili olabileceğini de düşünebiliriz.[489]

Nusayrilerin çoğu aradaki mezhepsel ve kabilevi farka bakmaksızın İsmail`e büyük bir hayranlık besliyorlardı. Çünkü İsmail Hayr, Nusayriler gibi Hristiyan ve Müslüman ahaliye hakim olan ilk Nusayri liderdi. Onun hâkim olduğu bölgede, yönetimi süresince kanun ve düzeni sağlanmıştı. Daha önceleri, Nusayrilerin kendi aşiretleri arasında yaşanan kanlı çatışmalardan dolayı birlik oluşturma imkânları olmamaktaydı; fakat İsmail Hayr, bölgedeki yönetimi süresince Nusayri kitlelerinin büyük çoğunluğunu kendi kontrolü altında tutarken birliği de büyük ölçüde sağlamayı başarmıştı. Bazıları onu hayranlık ve sevgiden bazıları ise korkudan, çekinceden dolayı destekliyorlardı. İsmail ayrıca onun kontrolü altında olmayan Nusayri kabileleriyle devlet arasında bir aracı olmuştu. Böylece İsmail Hayr, Nusayri tarihinde seçkin bir konuma ulaşmıştı. Bölgenin yerel gazetesi olan Hadikatü`l Ahbar`dan aktarıldığına göre, İsmail`in bölgenin yönetimi eline aldıktan sonra nüfuzu ve serveti artmıştı. Kısa zamanda güçlü ve zengin bir lider olmuştu. Diğer taraftan yanında bulundurduğu kişiler, kendisinin kontrol ettiği bölgeden geçen zengin seyyah ve kafilelere baskın yapmaktaydılar. Bu durum onun idaresine dair olan hoşnutsuzluğu arttırmaya başlıyordu.[490]

---

[488] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 15.

[489] Yvette Talhamy (a), *a.g.e*, s. 898.

[490] Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 898.

1856`da Kırım Savaşı`nın sona ermesinden sonra Osmanlı`nın düzenli kuvvetleri Suriye`ye dönmeye başladı; ancak bu kuvvetler halen sınırlı sayıdan oluşmaktaydı. Osmanlı, İsmail`in varlığına ve faaliyetlerine kuşkuyla bakmasına rağmen, mevcut kuvvetlerle ona karşı halen ihtiyatlı hareket ediyor, bu sebeple mevcut durumu korumaya çalışıyordu. Bunun paralelinde İsmail Hayr`ın ödediği yıllık vergiyi devam ettirmesi şartıyla Cebel bölgesinin idaresini kendisine bırakma yoluna gidiyordu.[491]

Gerek devletin kendisine karşı bu ihtiyatlılığı gerekse artmaya ve genişlemeye devam eden gücü İsmail Hayr'ın hırsını arttırmıştı. Öyleki, sahip olduğu bu güçten hareketle devlete vergi vermek konusunda isteksiz davranmaya başlamıştı. Bu durum üzerine Osmanlı, İsmail Hayr`ın sahip olduğu gücün bölgesel bir tehdit konusu olmaya başladığı ve bu konuda önlem alınması gerektiği kanaatine ulaşmıştı. Ancak Suriye`deki askeri kuvvetin henüz zayıf olmasının farkında olunmasından dolayı İsmail Hayr`ın gücünü yıpratmak için onun kontrolü altında bulunan Sünni ahaliden destek alınması yoluna gidilmişti. Bölgedeki Sünni ahali, gerek Nusayrilere karşı olan tutum ve düşünceleri gerekse daha özel nedenlerden oluşmuş düşmanlıklardan dolayı devletin isteğine sıcak bakmışlardı.[492]

Nusayrilerle Sünniler arasında yukarıda bahsettiğimiz şekilde, özel nedenlerle oluşmuş husumete verilebilecek en iyi örnek İsmail Hayr ile Dendeş Aşireti arasındaki husumettir. İddiaya göre, İsmail Hayr Bey`in babası `Utman Hayr Bey Safita bölgesinde bulunan Hristiyanlarla Sünni bir kabile arasında yaşanan çatışmada aracı olmak istemişti. Yapılan görüşme esnasında iki tarafın liderlerinin silahsız gelmeleri istenmişti. Ancak o sırada Hristiyan kesimin aniden Sünni gruba saldırıp onlardan bir kaçını öldürmüşlerdi. Bunun üzerine Sünni kesim Osman Hayr Bey`in kendilerini oyuna getirdiğini düşünmüşlerdi. Ortaya çıkan bu husumet Osmanlı`nın İsmail`e karşı yaratmak, oluşturmak istediği işbirliğinde kendini göstermeye başladı. Dendeşler bu işbirliğine sıcak bakmışlardı. [493]

---

[491] Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 898.

[492] Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 899.

[493] Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 899-900.

İsmail Hayr ile Dendeş Aşireti arasındaki çatışmalar 1858`den itibaren yaşanmaya başlayacaktı.[494] İsmail Hayr Bey Beyrut`a giderken Dendeşlerle diğer Sünni ahali tarafından bir sahil köyü olan el-Minyah yakınlarında saldırıya uğramıştı. Ancak bu köyün sakinleri Sünni olmalarına karşın İsmail Hayr ile kurmuş oldukları ticari münasebetten dolayı Dendeşlere destek vermemişlerdi. İsmail Hayr ve maiyetindekiler Osmanlı kuvvetlerinin gelip araya girmesine kadar kendilerini savundular; ancak Dendeşler, İsmail, Safita`dan ayrıldıktan sonra yerine bıraktığı büyük kardeşi Hayr Bey`e de saldırmışlardı. Yaşanan bu çatışma Osmanlı kuvvetlerinin müdahalesiyle sona ermişti.[495]

İsmail Hayr, resmi olarak bir Osmanlı yöneticisi olmasına rağmen onun mevcut ortamda daha çok bir aşiret lideri olarak hareket ettiği görülmektedir. Zira, İsmail Hayr sahip olduğu gücü esasında bu mevkiyle sağlamış ve savaş ortamında kazandığı resmi yetkiyle bu gücü pekiştirmeye başlamıştı. İsmail Hayr`ın öncelikle bir aşiret lideri olarak hareket etmesinin en iyi göstergesi ona bağlı kişilerin, yönetimi altındaki köylere baskın yapıp buraları yağmalamaya devam etmesidir. Bölge halkı İsmail'in kendisine bağlı kişilerin yaptığı baskın ve soygun hareketlerine sürekli maruz kalıyorlardı.[496] Öyle ki Nisan 1858 tarihinde İsmail'in adamlarından biri olan Osman Hamra, Hristiyan köyü Mahrida'ya ve Hama'daki diğer Hristiyan köylerine saldırdı. Buna karşın Hama'nın basiretsiz kaymakamı Ali Yaver Paşa bu bölgedeki ahaliyi korumak için hiçbir şey yapmamıştı. Bu saldırı üzerine devlet, 1200 kişilik silahlı kuvvet ve Hristiyan köylerini korumak için 100 atlı gönderdi. Ancak bu kuvvetler Nusayrilerin saldırıları karşısında yetersiz kalmışlardı.[497]

Kaymakam Ali Yaver Paşa`nın yapılan saldırılara karşı pasif kalması bu saldırıların devam etmesi durumun kötüleşmesine sebep olmuştu. Nusayriler Hristiyan köyleri

---

[494] Sadarete gönderilmiş 2 Cemaziyelevvel 1275 (8 Aralık 1858) tarihli arizada, Hama'da kan davalı olunan Dendeş Asireti'yle Nusayriler arasında yaşanan çatışmada sorumlu tutulan Safita Kazası Müdürü İsmail Hayr Bey'in kendisine yapılan taltif ve tenbihata kulak asmayarak fesad hareketlerine devam ettiğinden üzerine asker sevk edilmesi ve bu konuda teferruatlı bilgiler üzerinde durulur. BA, A. MKT. UM 337-3; yine bakınız, Yvette Talhamy(a), *a.g.m,* s. 899-900.

[495] Yvette Talhamy (a), *a.g.m,* s. 900.

[496] Bakınız, Yvette Talhamy (a), *a.g.m,* s. 900; Henry Jessup (b), *a.g.e,* s. 152.

[497] Yvette Talhamy (a), *a.g.m,* s. 900.

dışında Sünni köylere de baskınlar yapıp ölümlere sebep oluyorlardı. Bir Nusayri çetesinin Hama`da Sünni ahaliye yaptığı saldırıda üç kişinin ölmesi üzerine Sünni ahali tepki olarak Ali Yaver Paşa`nın bulunduğu binaya saldırmışlardı. Bu saldırı üzerine Ali Yaver Paşa buradan kaçmak zorunda kaldı. Ertesi gün ise görevinden alınıp yerine Kesriye eski kaymakamı İbrahim Paşa getirilmişti.[498]

Osmanlı, yaşanan bu olaylara karşın İsmail Hayr ile doğrudan mücadeleye girmeyi halen uygun görmüyordu. Bölgede mevcut bulunan askeri gücünün zayıf olduğunun farkında olması bu ihtiyatlılığa sebep olmaktaydı. Üstelik İsmail Hayr'a karşı yapılacak harekatta Osmanlı'nın üstün gelmemesi durumunda Suriye`deki kontrolün kaybedilme ihtimali dahi göz önünde bulunduruluyordu. Bu nedenle 1858 yılının sonlarında bölgeye takviye kuvvetler gönderilmesine karar verildi.[499] Lazkiye`nin İngiliz Konsolos yardımcısından aktardığına göre, Osmanlı Lazkiye`nin kuzeyinde düzenli ve düzensiz birlikleri toplayıp vergi ödemeyi reddeden İsmail'e saldırı hazırlıkları yapmaktaydı. Osmanlı bunun için ayrıca deniz kuvvetlerini de destek için hazırlamaktaydı.[500] Bu gösteriyor ki Osmanlı İsmail Hayr`ın yaratmış olduğu tehdidi kesin olarak ortadan kaldırmaya çalışırken bu hususta farklı imkanlarla harekete geçme yoluna gitmekteydi.

Amerikan Misyoneri Henry Jessup, Osmanlı`nın İsmail Hayr`a karşı olan bu politikasını onun Ehli Sünnet`ten olmamasına ve tabiî ki vergi ödemeyi reddedip bölge halkına zalimce davranmasına bağlar.[501] İsmail Hayr`ın Ehli Sünnet`den olmaması muhakkak bu hoşnutsuzluğun sebeplerinden birisi olmuştur. Ancak bu Osmanlı`nın İsmail Hayr`a karşı oluşmaya başlayan tutumunun belirleyici nedeni olmamıştır. Asıl neden, Suriye`nin hakimi olan Osmanlı`nın bölgedeki iktidarını tehdit edecek bir gücün oluşmasını engellemek istemesiyle ilgiliydi. Diğer taraftan Osmanlı, bölgedeki güç dengesini kendi lehine çevirmek isterken bölgedeki inanç farklılığının yaratmış olduğu zıtlıktan da yararlanmaya çalışmıştı. Bu münasebetle Osmanlı askeri harekata

[498] 2 Cemaziyelevvel 1275 (8 Aralık 1858) tarihli aynı arizada, Nusayrilerle Dendeş Asireti arasında yaşanan çatışmada ihmali gözüken Hama Kaymakamı Ali Yaver Pasa'nın azledilmesi ve yerine Kesriye sabık Kaymakamı İbrahim Pasa'nın tayin edilmesi hususu bildirilir. BA, A. MKT. UM 337-3; Ayrıca bakınız, Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 900.

[499] Yvette Talhamy (a) *a.g.m*, s.901.

[500] Yvette Talhamy (a) *a.g.m*, s.901.

[501] Henry Harris Jessup (b), *a.g.e*, s. 152.

hazırlanırken, daha önce bu yola başvurduğu gibi, bölgedeki Sünni ahalinin de desteğini almak istemişti. Devletin bu isteğine Hama çevresindeki ve İsmail`in kontrolündeki köylerin Sünni ahalisi uymuşlardı.[502]

Yapılan askeri hazırlıklarda Osmanlı öyle ihtiyatlı davranıyordu ki İsmail Hayr bu hazırlıkların farkında olamıyordu. Ancak daha sonra durumu öğrendiği vakit, önemli bir hazırlık yapamadı. Nusayri ahalisi ise Osmanlı`nın bölgeye harekât düzenleyeceğini öğrendikten sonra, daha önce başvurdukları çare olarak, bulundukları köylerin çoğunu bırakıp dağların en yüksek yerlerine doğru kaçmaya başladılar. İsmail Hayr ise Nusayrilerden müteşekkil savaşçı bir kuvveti etrafında toplamaya başladı. İsmail Hayr`ın sahip olduğu kuvvetler, Nusayri aşiretlerine bağlı kitlelerden oluşuyordu. Ancak Osmanlı`nın bölgeye yapacağı harekâttan çekiniyorlardı. Öyleki, Matavira Aşireti`nin ileri geleni olan Mahmut Abbas el Şimili, İsmail Hayr`ın durum daha da kötüleşmeden bu sorunu çözmesi gerektiğini düşünüyordu; ancak her halükarda Nusayrilerle Osmanlı arasında ilk çatışma 26 Eylül 1858`de başladı. Kanlı ve uzun süren çatışmadan sonra İsmail Hayr`ın seksen adamı öldü. Esir alınan birkaç adamının da kısa süre sonra başları vuruldu. Geriye kalan Nusayriler ise dağa doğru kaçtılar.[503]

16 Ekim`de ise Osmanlı, sekiz yüz asker ve onlara destek veren dört yüz kişilik düzensiz kuvvetlerle Cebel-i Nusayriye`nin çok engebeli olmayan arazisinde saldırdı. Yaşanan iki çatışmanın birincisinde Nusayriler yenilgiye uğrarken ona müteakip yaşanan çatışmada ise zafer kazandılar. 21 Ekim`de ise Nusayrilerle ve daha önce bahsettiğimiz Osmanlı tarafındaki Sünni Dendeş kuvvetleri arasında gerçekleşen çatışmada da her iki taraftan pek çok kayıp verildi.[504]

Osmanlı kesin bir sonuç almak niyetindeydi. Bu sebeple Cebel-i Nusayriye`ye farklı yönlerden kuşatma yaparak saldırmayı düşünüyordu. İsmail Hayr ise kardeşleri ve ittifak kurduğu Nusayri liderlerle iyi teçhiz edilmiş düzenli kuvvetleri karşılaşmaya hazırlanmıştı. Fransız Konsolos Outrey`e göre, İsmail Hayr sayıca daha üstün kuvvetlere sahip olmasına rağmen durumu kritikti. Çünkü Osmanlı İsmail Hayr`ın resmi

[502] Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 902.

[503] Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 902.

[504] Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 903.

görevlerinden düşürmüştü. Bu durumda Sünni ve Hristiyan ahali gibi Nusayriler de ona karşı durabilirlerdi. Ayrıca daha fazla sayıda Sünni ahali artık çekinmeden padişah adına ona karşı savaşabilirlerdi.[505]

İsmail Hayr`ın kötüye giden durumu karşısında beraberindeki pek çok adam Osmanlıyla savaşmayı göze almayarak ayrılmaya başlamıştı. Üstelik İsmail Hayr`ın isteği üzerine, İngiliz ve Fransız diplomatları devletle kendisi arasında yaptıkları arabuluculuğun da pek bir faydası olmamıştı. Üstelik Suriye`deki Fransız yetkililerin ise daha sonra arabulucu olmaya yanaşmamaları İsmail Hayr`ı hayal kırıklığına uğratmıştı.[506]

İsmail Hayr sahip olduğu kuvveti ile halen Osmanlı`ya karşı koyacak durumda olmasına karşın yine de bir şüphe içindeydi. Çünkü ittifak kurmuş olduğu bu kuvvetlerin kendisine olan sadakatine güvenemiyordu. Çok geçmeden bu düşüncesinde yanılmadığı ortaya çıkacaktı. Kendisine bağlı olan kişiler onu terk etmeye başlıyordu.[507]

İsmail Hayr yaşadığı bu olumsuzluklar karşısında geri adım atmaya başlamıştı. Ancak teslim olmak istediğini bildirse de 1858 Ekiminin sonu ve Kasım`ın başı arasında Osmanlı kuvvetleri Safita`ya doğru harekete geçmişti. Bu durum karşısında Nusayriler kuzeye, Hama`ya doğru kaçmaya başladılar. İsmail Hayr aile ve akrabalarını Vadiyü`l `Uyun`a gönderirken kendisi kuvvetleriyle birlikte Dirkis`te kaldı. Bu sırada teslim olma isteğine karşılık bulmayınca Dirkis`ten ayrılıp anne tarafından akrabası olan El-Şila`nın yanına sığındı.[508] Kelbiyye Aşiretine mensup olup `Aynü`l Kurun köyünde bulunan bu kişi Osmanlı tarafından aranan bir Nusayri ileri geleniydi. Osmanlı kuvvetleri bu köye saldırdığı vakit El-Şila İsmail Hayr`ı teslim etmesi için zorlamaya başladılar. El-Şila ise Osmanlı`nın kendisi ve maiyeti için genel af çıkarılması şartını koştu. Osmanlı ile yaptığı uzlaşıya göre kendisi ve maiyeti için genel af çıkarıldığı gibi

---

[505] Yvette Talhamy (a), *a. g. m,* s. 903.

[506] Yvette Talhamy (a), *a.g. m*, s. 903-904.

[507] Yvette Talhamy (a), *a.g. m*, s. 904.

[508] Yvette Talhamy (a) *a.g.m*, s. 904-905.

İsmail Hayr`ın servetinin bir kısmı da kendisine verilecek ve yine onun yerine Safita`daki resmi mevkiye getirilecekti.[509]

El-Şila ise yapılan uzlaşıya göre, İsmail Hayr`ı öldürüp boynunu vuracaktı. Ayrıca bu uzlaşıya göre, İsmail`Hayr`ın çocukları ve onun yanında bulunan seksen kişi tutsak alıp Vali`ye göndereceklerdi. Kararlaştırıldığı gibi El-Şila, İsmail Hayr`ı öldürdükten sonra kendisinin ve kardeşinin kesik başları Şam valisine gönderildi.[510]

Ancak Osmanlı İsmail Hayr öldürüldükten sonra da Nusayriler üzerine yaptığı harekâtı durdurmadı. İsmail Hayr`ın bölgedeki etkisini ve yarattığı şartları ortadan kaldırmaya çalışıyordu. bu münasebetle İsmail Hayr`ın yakınları ve kendisiyle ittifak kurmuş kişilerin tutuklanması yoluna gidildi. Bunlardan kendisine en yakın olan yedi adamı da tutuklandıktan sonra idam edilmişti.[511]

İsmail Hayr, uzun bir zamandan beri aşiretler halinde yaşayan ve birlikte hareket etmeyen Nusayri kitlelerin büyük bir kısmını bir araya getirmiş bir lider olmuştu. Ancak Nusayrilerin farklı kesimleri arasında kurduğu bu ittifak İsmail Hayr`ın bölgedeki iktidarı için sağlam bir dayanak oluşturamamıştı. En kritik zamanlarda bu ittifak zaafiyete uğrayabiliyordu. Öyle ki bu konudaki düşünceleri aktarılan Fransız Outey`e göre, İsmal Hayr`i mağlup eden Osmanlı değil, Nusayriler arasında yaşanan çatışmalar ve bu durumun yarattığı dayanışma yoksunluğu olmuştu.[512]

Osmanlı, İsmail Hayr`ın bölgede yarattığı etkiyi ortadan kaldırmak isterken aile üyelerini uzun bir süre takip etmeye devam etmişti. Öyleki, İsmail Hayr`ın hayatta kalan ve onun yerine aşiretin başına geçen oğlu Hevaş Bey`in bölgede kalması sakıncalı görülerek sekiz kişilik maiyetiyle birlikte Rodos`a sürülmesi uygun görülmüştü.[513]

---

[509] Yvette Talhamy (a) *a.g.m*, s. 904.

[510] Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 904; ayrıca İsmail`in öldürülmesi hususunda bakınız, Henry Harris Jessup (a), *a.g.e*, s. 152; Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 15.

[511] Yvette Talhamy (a), *a.g.m,* s. 904.

[512] Yvette Talhamy (a), *a.g.m,* s. 905.

[513] Bakınız, Suriye Vilayetine gönderilen 19 Cemaziyelevvel 1308 (31 Aralık 1890) tarihinde yazıda; Rodos`a sürgün edilen Nusayri reislerinden Hevaş Bey`in yol masrafı için sarf olunan paranın Suriye Vilayeti emvalinden ödenmesi istenir. BA, DH. MKT. 1796-106. Birkaç ay sonra, Cezayir ve Beyrut Vilayetlerine gönderilen 21 Şaban 1308 (1 Nisan 1891) tarihli yazıda;

İsmail Hayr öldükten sonra Osmanlı, bölgedeki askeri seferlerine devam eder. Onun ölümünün ertesi yılında yani 1859`da bölgeye yapılan askeri seferde yaptırımlar sıklaşmış ve düzen sağlanmıştı. Ancak aynı yılın ortalarına doğru düzenli kuvvetlerin bölgeden çekilmesiyle birlikte Nusayriler çevre köylere yeniden saldırmaya başlayacaklardı. 1860`ların başında Nusayriler, Cebel-i Nusayriye`nin kuzey taraflarında bulunan Hristiyan köylerine yaptıkları baskınları yoğunlaştıracaktı. Nusayrilerin hem bu saldırı eylemleri hem de vergilerini ödememeleri üzerine Osmanlı 1865 Kasımında Suriye Valiliğine atadığı Esad Muhlis Paşa`yı isyanları bastırmak için bölgeye gönderdi. Ancak Esad Muhlis Paşa daha ilk teşebbüslerinde başarısız olmuştu.[514] Buna karşın Nusayri isyan ve baskın hareketleri devam etmiş ve hatta Lazkiye Kaymakamı Ali Bey`i öldürmüşlerdi.[515]

Cebel-i Nusayri ahalisinden olup sekiz nefer refikasıyla (ailesi) birlikte Rodos Adasına uzaklaştırılan Hevaş Bey`e yevmiye tahsis edilmesi hususu belirtilmiştir. BA, DH. MKT 1823-102. Ancak Devlet Hevaş Bey`in maiyetinin eski mahallerine geri dönmesini uygun görmüyordu. Suriye ve Cezayir Vilayetlerine gönderilmiş 9 Safer 1319 (27 Mayıs 1901) tarihli yazıda ise, Hama Sancağındaki Cebel-i Kelbiye namındaki mahalde Nusayri Taifesi Reisi Hevaş Hayr Bey`in, Rodos`ta sürgünde olan mahdumlarının memleketlerine geri dönmelerine sıcak bakılmıyordu. BA, DH. MKT 2490-75.

[514] Bakınız, Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 905; Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 36.

[515] Trablusşam Kaymakamlığından Suriye Valiliğine 17 Receb 1282 (6 Aralık 1865) ve 26 Şaban 1282 (14 Ocak 1866) tarihlerinde gönderilen yazıda Lazkiye ve Cebel-i Kelbiye (büyük ihtimal Cebel-i Nusayriye`den bahsedilmekte olunup Nusayrilerin en önemli aşiretlerinden Kelbiya ile ilişkilendirilerek bu şekilde anılmıştır) taraflarında bulunan Nusayri eşkiyasının 20 seneden beri eşkiyalık faaliyeti içerisinde olduğu ve hatta eski Lazkiye Kaymakamı Ali Bey`i katledip neredeyse tabiyetten çıktıkları vurgulanır. Bu sebeple mevki komutanı maiyetinde birkaç tabur asker gönderilerek vergi borçlarının yarısını tahsil ettikleri ve asker firarisinin yüzde on oranını ele geçirdikleri bildirilir. Esasen Nusayrilerin hicri 1257 (1841 ve 1842 arası) senesinden bu ana kadar yüz seksen bir yük küsür kuruş borçları birikmiş olup yine kur`a meclisine kayıt edilip ancak kur`a icabet ettikten sonra firar eden altı yüz civarında kişi bulunduğu belirtilir.

Ayrıca 5. Ordu Müşirine gönderilen yazıda da Sahyun ve Cebel kazalarıyla Lazkiye ve Havran taraflarında bulunan bazı kazalar ahalisi askerlik hizmetinde tereddüt edip ve yine içlerinden bazı Nusayrilerin etrafında kişiler toplayıp civar köylere ve yolculara sarkıntılık yapmakla kalmayıp birikmiş vergilerini dahi ödemeye muhalefet ettiklerini, bu sebeple te`dîb ve terbiyeleri için asker sevkedilmesi gerektiği bildirilir. BA, A) MKT. MHM 349-68. Ayrıca bakınız, Uğur Akbulut, *a.g.m*, s. 116.

Esad Muhlis Paşa`nın yerine vali olarak atanan Mehmet Reşit Paşa iki ay sonra yeniden harekâta girişmişti. Yapılan bu harekâtta köyler tahrip edilmiş ve pek çok Nusayri rehin alınmıştı. Böylece bir süre Cebel-i Nusayri bölgesinde kontrol sağlanmıştı.[516]

1870`lerin ilk dönemlerinde de düzenli birlikler karşısında Cebel ahalisi devlete boyun eğmiş ve yaklaşık sekiz bin silah teslim etmiştir; ancak savaş dönemlerinin Cebel bölgesinde yarattığı şartlar yeniden oluşmaya başlamıştı.[517] 1877`de başlayan Osmanlı-Rus savaşı sırasında bölgedeki askeri gücün zayıflaması paralelinde Nusayri eşkiyalık ve baskın hareketlerinin yeniden ortaya çıkmasına yol açtı; savaş döneminde yükselen kargaşa ortamı Cebel-i Nusayriye`de değil Suriye`nin çeşitli bölgelerinde yaşanmaya başlamıştı. Savaşın başlamasında bir süre sonra ortaya çıkan asker ihtiyacı karşısında Suriye`deki ahali devletin bu konudaki talebine muhalefet etmeye başlayacaktı.[518]

Devletin bölgeye yaptığı müdahaleler Nusayrilerin Cebel-i Nusayriye`deki eşkiyalık ve köylere baskın yapma hareketlerini önleyememişti. XIX. yüzyılın sonlarına doğru devletin Nusayrilere karşı takındığı tutum değişmeye başlarken Cebel-i Nusayriye`deki olaylar ise halen devam ediyordu. Ancak dağ bölgesi Nusayrilerin içinde bulunduğu şartlar dâhilinde düşündüğümüzde, eşkıyalık ve yağma hareketlerinin kendileri için bir yaşam tarzı ve hatta bir geçim kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Eşkiyalık ve soygun hareketlerinin sahip olduğu bu fonksiyon devletin müdahalelerine rağmen bu hareketlerin devam etme sebebinin göstergesi olmaktadır.[519]

---

[516]Cebel (Kelbiye) bölgesi Nusayrilerinin ıslah ve daire-i inzibata alınması konusunda telgraf gönderilir, 5 Rebiyulahir 1287 (5 Temmuz 1870). Suriye Valisi M. Reşid ise daha önce Dahiliye Nezaretine gönderdiği yazıda, yapılan harekatın yanında, ayrıca Lazkiye`deki bir takım Nusayrilerin hükümete karşı durmak için dağ ve sarp yerlerde ikamet ettiklerine dair bilgi verir. BA, DH. MKT 1311-27; Uğur Akbulut, *a.g.m,* s.116-117; Yvette Talhamy (d), *a.g.m,* s. 37-38.

[517] Dick Douwes (b), *a.g.m,* s. 140;Yvette Talhamy (d), *a.g.m,* s. 37-38; Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 116-117.

[518] Yvette Talhamy (d), *a.g.m,* s. 38.

[519] Misal olarak, 3 Rebiülevvel 1307 (28 Ekim 1889) tarihinde Seraskerliğe gönderilen yazıda, Lazkiye sancağındaki ahalini büyük kesimi Nusayri olduğu ve bunların hal-i vahşet içerisinde bulunmalarından dolayı vergilerini (tekalif-i miriye) vermemekte ve askerlikten kaçtıkları belirtilir. Bu durumlarının ise bölge ahaliye de sirayet ettiği ve üzerlerine Nizamiye askerlerinin gönderilmesinin ancak Padişah (İrade-i seniyye) izniyle olunabileceğiden bölgedeki kuvvetlerden bu sebeple yararlanılmamaktaydı. Bu nedenden dolayı buradaki durumun (ihtilal) bir müddet daha bu halde devamıyla büsbütün çözümsüz olacağı, bunun önüne geçmek için ise Lazkiye tarafından 600 nefer asker yanında 2 dağ topu ve Hama tarafından da 200 nefer piyade

Eşkiyalık ve soygun hareketleri yanında Nusayrilerin askerlik vazifesi ve vergi ödeme konusunda gösterdikleri muhalefet de 1890`lı yılların başlarında devam ediyordu. Üstelik devlet artık "yabancı unsurların" bölgedeki faaliyetlerini de yakından takip etmeye ve bu konuda önlem almaya başlamıştı.[520] Bunun yanında Osmanlı, önceden Cebel bölgesinin idari yapısını yeniden şekillendirerek kontrol edilmesi daha kolay bir düzenleme yapma gayreti içerisinde bulunuyordu. Suriye Vilayetine gönderilen 25 Rebiyülahir 1305 (10 Ocak 1888) tarihli yazı bu düzenlemeye işaret etmektedir. Buna göre, Cebel-i Nusayriye`de yapılacak ıslah çalışması ile bazı nahiye ve köylerin birbirine bağlanması ve yeniden kaza ve nahiyelerin oluşturulması, ayrıca bu yerlerin nüfus bilgilerinin bildirilmesi istenmişti.[521]

Yukarıda değindiğimiz gibi Nusayrilerin askerlik vazifesi ve vergilerini ödeme konusunda gösterdikleri muhalefetin yanında içinde bulundukları eşkıyalık hareketlerinin devam etmesine karşın 1870`lerden itibaren Osmanlı`nın Nusayrilere olan yaklaşımı ve geleneksel tutumu değişmeye başlamıştı. Değişen şartlar ve bölgede batılı devletlerin faaliyetleri Osmanlı`nın Nusayriler konusundaki yaklaşım ve politikasını değiştirmesine neden olmuştur. Bu değişimin ilk örneğini, Mithat Paşa`nın Suriye Valisi olarak atanmasından sonra görebilmekteyiz. 1878`de bu göreve atanan Mithat Paşa Osmanlı`nın Nusayriler konusunda bundan sonra izleyeceği politikanın

---

ile biraz süvarinin sevk edilmesi gerektiği belirtilir. BA. DH. MKT 1670-20; ayrıca bakınız, Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 118; yine bakınız, Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 219-221.

[520] Beyrut ve Suriye Vilayetlerine gönderilen 28 Cemaziyelevvel 1307 (20 Ocak 1890) tarihli yazıda, Lazkiye Sancağında bulunan Nusayrilerin vahşi yaşam tarzları olduğu, vergi ödeme ve ayrıca askerlik hizmetine ihtilafta bulunduklarından dolayı bunların daire-i itaate alınmaları için Lazkiye`ye 600 nefer asker kuvvet ve beraberlerinde 2 top gönderildiği, ayrıca yine Hama tarafına da 200 nefer piyade ile bir miktar süvari gönderilmesi lüzumu belirtirken esasında bu gibi olayların Lazkiye ve Hama Sancakları arasında bulunan Cebel-i Nusayriye`de bazı yabancı kişilerin zararlı fikirleri içeren yayınlar neşredilmesinin etkili olduğu belirtilir. Bu gibi sorunların halledilmesi için bölgede kesin surette tedbir alınması ve bir ıslahata gidilmesi gerektiği belirtilmiştir. BA, DH. MKT 1691-55; ayrıca bakınız, Uğur Akbulut, *a.g.m*, s.118.

Yine, Suriye Valisi Osman`dan Dahiliye Nezaretine gönderilen 17 Şubat 1307 (29 Şubat 1892) tarihli yazıda, Lazkiye Sancağındaki Nusayri eşkıyasının itaat altına alınması için Mutasarrıfın kuvvet ile Cebel-i Nusayriye`ye hareket ettiği, eşkıyanın Hama sancağına bağlı Hamidiye kazasındaki bulunup, arazisinin sarplığından istifade etmek münasebetiyle Aynü`l Kurum ve civar köylere gelip buraları sığınma yerleri olarak kullanmaları ve oluşan şikayetler üzerine buralara asker sevk edilir. Yaşanan çatışmalarda eşkıyadan 3 kişi öldürülmüş bir kaçı da yaralanmış buna müteakib askeri kuvvetler Aynü`l Kurum köyüne girdikleri ve bu köy ile civardaki 14 köy ahalisi hükümete itaat eyledikleri bildirilir. BA, Y.A.HUS 257-26.

[521] BA, DH. MKT 1475-100.

habercisi olmuştu.[522] Öyleki Mithat Paşa`nın Nusayrilerle kurduğu yakın münasebetler ve onların yaşam şartlarını iyileştirmek adına çözüm arayışına girmesi Nusayrilerin gözünde saygınlık kazanmasını sağlamıştır.[523]

3.4.3. Osmanlı Devleti`nin Nusayri Politikasındaki Değişim

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devleti`nin Nusayrilere karşı geleneksel siyasetinin değişmeye başladığını görmekteyiz. Daha önce belirttiğimiz gibi, Mithat Paşa`nın 1878`de Suriye Valiliğine atanması bu yeni sürecin başlangıcı olmuştur. Fakat Mithat Paşa valiliğinin ilk yıllarında bölgedeki Nusayrileri klasik yöntemlerle, yani askeri kuvvetle ve cebren kontrol altına alma yolunu denemişti. Ancak Mithat Paşa, pek çok defa denenmiş olan bu yolun çözüm getirmediğini anlayınca daha farklı bir yaklaşım tarzı geliştirmeye çalışmıştı.[524] Zira oluşmaya başlayan bu yeni yaklaşım tarzı, Batılı devletlerin Suriye`de yoğunlaşmaya başlayan nüfuz faaliyetleri karşısında devletin bölgedeki iktidarını korumak maksadıyla kaçınılmaz hale gelmişti. Osmanlı, Nusayrilere karşı geleneksel tutumunda değişikliğe gitmeseydi, aradaki bağlar bölgede nüfuz kurmak münasebetiyle teşkilatlanma yoluna giden Batılı güçlerin lehine kopabilirdi. Suriye Valisi Mithat Paşa`nın Nusayrilere karşı geliştirdiği yeni yaklaşımla başlayan süreci yaşanan bu gelişmelerin çerçevesi içerisinde düşünebiliriz.[525]

Esasen II. Abdülhamit`in saltanatından itibaren daha belirgin bir hal alan bu yeni yaklaşım, Batılı güçlerin Suriye`de yürüttüğü faaliyetlere karşı alınan önlemlerden

[522] Dick Douwes, *a.g.m* (b), s. 142; Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 38-39.

[523] Bakınız, Et- Tavîl, *a.g.e*, s. 311-316; Mahmut Reyhani (b), *a.g.e*, s. 129-130.

[524] Bu münasebetle Mithat Paşa, başta Matavira Aşireti Reisi ve İsmail Hayr Bey`in oğlu olan Hevaş Bey olmak üzere bölgedeki pek çok mukkaddim ve şeyhle yakın münasebetler kurmaya çalışmıştı. Hama`ya yaptığı ziyarette Nusayrilerin ileri gelen kişileriyle yaptığı görüşmede, devletle Nusayriler arasındaki münasebetin değişmeye başladığının işaretini vermişti. Bakınız, Et-Tavîl, *a.g.e,* s. 312-213; Yvette Talhamy (c), *a.g.m,* s. 228.

[525] Dick Douwes (b), *a.g.m,* s. 142; Yvette Talhamy (c), *a.g.m,* s. 228; Yvette Yalhamy (d), *a.g.m*, s. 38.

hareketle gelişmeye başlamıştı.[526] Batılı devletler, Suriye ve genel olarak Ortadoğu`ya yönelik amaçları paralelinde bölgenin yerli ahalisi olan Nusayriler gibi Dürzi ve Maruni kesimleriyle de misyoner çalışmaları aracılığıyla ilişkilerini geliştirmeye çalışıyorlardı. Bölgedeki bu kesimler arasında yapılan dini propagandayla onları Hristiyanlaştırma gayreti içerisine girilmişti. Mevcut Osmanlı arşiv belgelerinden anlaşılacağı üzere, Misyoner faaliyetlerin Nusayriler arasında yapılanı ise daha çok onları Protestanlaştırmaya çalışan Amerikan misyonerleri tarafından gerçekleştirilmekteydi.[527]

Osmanlı bu durumu bölgedeki iktidarı açısından bir tehdit olarak görmeye başlamıştı. Çünkü bölgede yürütülen çalışmaların misyonerlik faaliyetlerinden ibaret olmadığı ve bu durumun daha farklı boyutlarla devletin bölgedeki iktidarı aleyhinde gelişeceği düşünülmekteydi.[528] Üstelik misyonerler, bölgede yaptıkları faaliyetlerle yerel halkı Hristiyanlaştırmak amacıyla, onların kazanacakları yeni statüyle askerlik vazifesinden muaf olacakları vaadinde bulunuyorlardı. Böyle bir vaat, zaten bölgede asker toplama konusunda da zorluk yaşayan Osmanlı için daha da kötü bir durum yaratabilirdi. Bu sebeple Osmanlı, bölgedeki misyonerlik faaliyetlerini engellemeye çalışırken aynı zamanda din değiştirerek Hristiyan olanların askerlikten muaf olmayacağına dair kararı ilan etme yoluna gitmişti.[529]

Osmanlı`nın Nusayrilere karşı değişmeye başlayan yaklaşımının ideolojik bir arka planı bulunmaktaydı. II. Abdülhamit döneminde devletin yaşadığı kötü gidişatın önüne geçebilmek için geliştirilmiş olan yeni politik hareket, devletin resmi ideolojisi olmaya başlamıştı. Osmanlıcılık düşüncesinin yaşanan kötü gidişata çare olamaması ve mevcut

---

[526] Kemal Karpat H. (a), *İslâm`ın Siyasallaşması*, Çeviren: Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 411-412, 582-605.

[527] Bakınız, BA, BEO 314-23496, BA, Y.EE. 43-103 ve ayrıca BA, YPRK. UM 19-70.

[528] Julius Richter, *a.g.e*, s. 209.

[529] Bazı Nusayrilerin din değiştirmesi onların askerlik vazifesinden muaf edimeyeceğine dair misal olarak, Serasker imzalı 4 Muharrem 1313 (27 Haziran 1895) tarihli belge dikkat çekicidir. Belgeye göre, Lazkiye Nusayrilerinden olup 24 sene evvel Ortodox mezhebine girmiş bir şahsın 18 yaşındaki *Batrus*? ismindeki oğlunun askere alınmak istenmesi üzerine onun bu vazifeden muaf tutulması için Lazkiye Metropoliti tarafından gönderilen dilekçe vermiştir. Ancak devlet bölge ahalisinde din değiştirenlerin askerlik hizmetinden muaf tutmanın olumsuz bir etki yaratacağı itibariyle bu isteğin kabul edilmesinin mümkün olamayacağı belirtilmiştir. Beyrut Vilayetine gönderilmiş 8 Muharrem 1313 (1 Temmuz 1895) tarihli yazıda da durum bu şekilde düşünülmüş ve bu esas ile icab olanın icra edilmesi bildirilmiştir. BA,BEO 648-48555.

koşullara hitap edememesi karşısında II. Abdülhamit İslam birliği (Pan-İslamizm) düşüncesini ileri sürmüştü.[530] Abdülhamit`in bu yeni politikası imparatorluğun yaşadığı kötü gidişatını önlemeye yönelik geliştirilmişti. Devletin bu yeni siyaseti, dünyadaki tüm Müslümanların Halife mevkisine sahip Osmanlı padişahının egemenliği altında birleşmesini hedeflemekteydi.

Bu dönemde Suriye`deki ayrılıkçı Arap milliyetçi hareketlerinin yanında yine Arabistan`daki Vahhabî isyanlarının da yükselmesi karşısında II. Abdülhamit ayrılıkçı hareketlerin önüne geçilmesi ve devletin varlığının korunması için böyle bir siyasetin çare olabileceğini düşünmüştü.[531] Bu sebeple Hanefi mezhebine dayanan resmi Sünni İslam siyaseti, II. Abdülhamit döneminde devletin ideolojik rehberi olmaya başlamıştı. Bu siyasetle, Osmanlı`nın bekası için Müslüman tebaa ile devlet arasındaki bağların yeniden güçlendirilmesi amaçlamaktaydı. Fakat bu siyaset anlayışına göre, farklı mezheplere mensup yani "sapkın" ve "*dalalete düşmüş*" müslüman kesimlerle kurulacak olan bu münasebetin resmi Sünni İslam siyasetinin hedeflediği amaca göre yeniden şekillenmesi gerekiyordu. Böylece bu kesimlerin sünnileştirilmesi sonucunda sağlanacak İslam birliğiyle devletin varlığının korunmuş olacağı düşünülüyordu.[532]

Osmanlı, Sünni İslam`ın dışında kalan kesimlere karşı İslamcılık politikasını iki şekilde uygulamayı amaçlıyordu. Bunlardan biri de heretik heretik olduğu düşünülen Yezidilere karşı "*ihtida ettirilme*" siyasetine başvurulurken; Iraktaki Şii kesimlerle Yemen

---

[530] Kemal Karpat H. (b), *Osmanlı`dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji,* Yayına Hazırlayan ve Çeviren: Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, s. 71-73; Kemal *Karpat H. (c), a.g.e, s. 101;* Selim Deringil, *a.g.e*, s. 57-58.

[531] Özellikle Vahhabî hareketi Osmanlı`nın Arabistan topraklarındaki iktidarı açısından önemli bir tehdit olarak görülmüştür. Önceleri Ha kervanlarınan haraç alma gibi eylemlerle sınırlı kalan Vahhabî eylemleri XIX. yüzyılın başlarından itibaren daha ciddi teşebbüslerde bulunmaya başlamıştır. 1806 yılındaa Mekke`yi işgal ettikten sonra Peygamberin mezarı olmak üzere diğer önemli Müslüman şahsiyetlerinin de mezar süslemelerini tahrip etmeleri tüm Müslüman âleminde tepkiyle karşılanmıştı. 1843 yılında Faysal ibn Türki Hicaz`daki kaymakamlığı yeniden sağlayınca duruma göre İngilizlerle Osmanlı arasında bir denge siyasetini takip ederek iktidarını sürdürmeye çalışır. İngilizlerin bölgedeki çıkarları paralelinde Vahhabilerin Osmanlı mukavemetini desteklemekteydi. Bu durum karşısında, Abdülhamit, Osmanlı`nın bölgedeki nüfuzunu koruyabilme çabasına girişme yoluna gitmişti. İngilizlerin bölgedeki faaliyetlerine engel olabilmek için Suudilerle yakın münasebetler kurma yoluna gitmişti. II. Abdülhamit, resmi İslamcılık politikasından hareketle, Müslümanlık bağıyla Hicaz ahalisi üzerindeki kontrolü sağlamlaştırma gayretine girişmişti. Karpat H. (a), *a.g.e,* s. 39-45, 337-338, 367-379, 498-504*;* Kemal Karpat H. (b), *a.g.e, s. 72.*

[532] Selim Deringil, *a.g.e,* s. 57-58, 74; Kemal Karpat H. (a), *a.g.e*, s.378-379.

bölgesindeki Şii Zeydiler, Anadolu`daki eski Hristiyan dönmesi olan İstavrîler, Kızılbaşlar ve Suriye`deki Nusayri gibi aşırı Şii kesimlerde ise "*Tashih-i Akaid*" (inançlarının düzeltilmesi) yoluna gidilmesi amaçlanıyordu. [533] Batılı güçlerin bu kesimlerle Osmanlı devletinin egemenlik tehdit etmesi karşısında devletin yeni politikası paralelinde giriştiği Sünnileştirme çalışmalarına dikkat çekmeye çalışacağız.

Doğu Anadolu ve Irak bölgelerinde yaşayan ve "Şeytana tapma" olarak adlandırılan inançlarından dolayı sapkın olarak görülen Yezidî Kürtler Sünni İslam dairesi içerisinde dönüştürülmeye çalışılmışlardır. Ermeni milliyetçi hareketlerinin bölgede etkisini göstermeye başladığı sırada, Yezidileri devlet tarafına çekmek amacıyla girişilen Sünnileştirme çalışmalarında, Yezidilerin bulundukları köy ve kasabalara cami ve mektepler inşa etme yoluna gidilmiş ve onlara Sünni muallimler gönderilmiştir. Ayrıca Yezidî ileri gelenlerine maaşlar bağlanıp, bu kimselerin nişan ve ünvanlarla taltif edilmesi yoluyla, devletle olan bağlılıklarının güçlendirlmesine çalışılmıştır.[534] Tashih-i Akaid yoluna gidilerek Hanefi Mezhebini benimsemeleri amaçlanan Yemen Zeydileri ise devletin önemli bir hedef kitlesi olmuştur. Çünkü Abdülhamit`in İslam birliği politikası İngiltere`nin Hint Müslümanları üzerindeki iktidarını olumsuz yönde etkilemeye başlayınca, İngilizler de Osmanlı yönetimi altındaki Yemen Zeydileri İstanbul`a karşı kışkırtma çalışmalarında bulunmuştu. Üstelik merkezden çok uzakta kalan bu bölgeyle Osmanlı`nın bağı oldukça zayıftı. Osmanlı`nın bölgedeki kabile reisleriyle, vergilerin merkeze aktarılması hususunda çatışması, 1870`lerden itibaren ilişkilerin bozulmasını hızlandırmıştı. Buna karşın, İngiltere`nin bölgedeki nüfuzu oldukça güçlüydü.

II. Abdülhamit Yemen Zeydileriyle yaşanan bu kötü ilişkilerin bölgedeki Osmanlı egemenliğiyle ters orantılı olarak geliştiğini farkediyordu. Bu sebeple bölgedeki Osmanlı nüfuzunu ve Zeydilerle olan bağları güçlendirmek amacıyla devletin resmi ideolojisi olan Sünni İslam politikasını burada uygulamayı hedeflemişti. Öncelikle bölgenin mahalli ileri gelenlerini ve kabile şeflerini devlet lehine eğitme ve telkin etme yoluna başvurarak onları ayrıca İstanbul`a davet etti. Artık sıkça uygulanmaya başlanan

---

[533] Selim Deringil, *a.g.e*, s. 96-114; Kemal Karpat H. (a), *a.g.e*, s.376-379; İlber Ortaylı (b), *a.g.m*, s. 39-43.

[534] Selim Deringil, *a.g.e*, s.96-97; Kemal Karpat H. (a), *a.g.e*, s. 377-378.

bir yöntem olarak da, taltif edip yönetici mevkiilerine getirdi ve kendilerine maaş bağladı. Daha da önemlisi, çocukları da devlet kontrolünde bulunan aşiret mekteplerine yazıldı. Ancak 1889 -1895 arasında bölgede isyanların patlak vermesi üzerine II. Abdülhamit Yemen`e askeri sevkiyat yaptığı gibi, ayrıca ileri gelenleri yatıştırmak ve devlete bağlılıklarını yeniden sağlamak münasebetiyle hediyeler göndermişti. Buna rağmen isyanların durmaması üzerine, II. Abdülhamit, bölgedeki yerel halk kitlelerine hitap edecek bir politikayla bu ahalinin devlete bağlılığını güçlendirme yoluna gitmişti. Bu amaçla, ilk ve orta derecede mektepler oluşturularak bölgede Osmanlı iktidarını destekleyen bireyler yetiştirilmesi amaçlanmıştı.[535]

Osmanlı`nın tashih-i akaid yoluyla sünnileştirme siyasetini tatbik ettiği kesimlerden biri de heretik olduğu düşünülen Nusayriler olmuştur.[536] Batılı misyonerlerin Nusayriler arasında sürdürdüğü Hıristiyanlaştırma (yani Protestanlaştırma) faaliyetlerinin önüne geçmek isterken, resmi Sünni-Hanefi İslam siyasetiyle onları Sünnileştirerek aradaki bağı güçlendirmeyi amaçlıyordu. Buradan hareketle İlber Ortaylı`nın Osmanlı Devleti`nin Nusayrileri "görmezlikten geldiği" konusundaki iddiasını ancak bu bağlamda düşünebiliriz.[537] Aslında Osmanlı`nın Nusayrilerin sahip oldukları batıni inanç anlayışlarına karşı geleneksel tutumu değişmemişti. II. Abdülhamit döneminde geliştirilen yeni siyaset anlayışından hareketle Nusayrilerle kurulan yeni münasebeti devam ettirme konusunda devlet hassasiyet göstermekteydi. Bu hassasiyet, Nusayrilerin sürdürdüğü batıni inançlarının "*koşullu olarak*" görmezlikten gelinmesine sebep oluyordu. Fakat bu koşulluluğun ölçütü, Nusayrilerin aynı zamanda yeni Sünni İslam anlayışını benimsemesiydi.[538] Bu bağlamda, II. Abdülhamit yönetiminde koşulların

---

[535] Kemal Karpat H. (a), *a.g.e,* s. 376-377.

[536] Selim Deringil, *a.g.e,* s. 113-114; Kemal Karpat H. (a), *a.g.e,* s. 378.

[537] İlber Ortaylı (b), *a.g.m,* s. 40.

[538] 1 Cemaziyelahir 1309 (2 Ocak 1892) tarihli Şura-yı Devlet mazbatasında, Nusayrilerin camilere kabul edilmemesinin uygun bir tutum olmadığı kanaatine varılarak bunun gerekçesini onların daima İslam davasında bulunup İslam adabına riayet edip Kuran okuyup şehadet etmeleriyle gösterir. Bu nedenle zahirde küfür etmedikleri halde kendi aralarına mahsus olan ve hiç kimseye fark ettirmedikleri ve ne idiğü bilinmeyen ayin ve inanç esaslarından dolayı bunların camiye kabul edilmemesinin uygun olmayacağı belirtilir. Böyle bir durumun ise İslam ahalisi arasında bir bölünmeye sebep olacağı vurgulanır. Nusayriler takiyyeten olsa dahi, onların bu tutumları İslam`ın reddi olmadığı ancak onların doğru yola yönlendirilip batıni inançlarından vazgeçirmek için nasihat ve telkinlerde bulunulması gerektiği belirtilir. BA, İ.MMS 130-5563; Ayrıca bakınız Selahattin Tozlu, *a.g.m,* s. 86-89.

dışına çıkan ve kurulmak istenen bu yeni münasebete muhalefet eden Nusayri inanç önderlerinin cezalandırılmak istenmesinin de devletin "koşullu tutumunun" göstergesi olduğunu söyleyebiliriz.[539]

Osmanlı`nın II. Abdülhamit döneminden evvel de misyoner faaliyetlere karşı Nusayrilerin bulunduğu bölgelerde mektep açmaya çalıştığını görmekteyiz.[540] Ancak devletin bu girişiminin sistemli bir şekilde işleyişi II. Abdülhamit döneminden itibaren gerçekleşmeye başlayacaktı. Bu girişimin, Nusayrilerin eğitim ihtiyacının misyonerler tarafından bir fırsata dönüştürülmesinin önüne geçilmesi amacıyla ve bu esnada tek taraflı olarak yapıldığını söyleyebiliriz.

Nusayriler, yüzyılın sonlarına doğru devletin onlara karşı yeni bir yaklaşım geliştirmesini kendi lehlerine çevirmek münasebetiyle teşebbüste bulunurlar. 1890

Yine, 4 Safer 1310 (28 Ağustos 1892)tarihli bir belgede, Nusayriler konusundaki sünnileştirilme çalışmalarının tedricen uygulanması gerektiği ve Nusayri çocuklarının Müslüman mekteplerine kabul edilip Ehli Sünnet çocuklarıyla birlikte kabul edilip islami talim ve terbiye ile batıl inançlarının terk ettirilmesi gerektiği belirtilir. BA, DH. MKT 1993-3.

[539] Aynı mazbatada belirtildiği gibi, Nusayrileri kötü yönde kullandığı ve mezheb-i batılada şeyh geçinen Nusayriler`den birkaç müfsidin vilayet dahilinde (Halep- Antakya) başka bir yere sürülmesiyle bir önlem alınması gerektiği düşünülür. BA, İ.MMS 130-5563; Yine Halep Valisi`nin Dahiliye Nezaretine gönderdiği 29 Ramazan 1310 (16 Nisan 1893) tarihli yazıda ifade ettiklerini, devletin Nusayrilere karşı oluşan yeni yaklaşımla ilişkilendirebiliriz. Vali, Nusayrilerin Hristiyan olmadıkları, Yemen Vilayetinde bulunan Zeydiye Mezhebi gibi bir fırka olup İslam davasında bulundukları ve üstelik askere de alındıklarını, bu sebeple de Ehli İslam muamelesi gördüklerini belirtir. Bakınız, BA, DH. MKT 31-9 ve yine Dahiliye Nezaretinden gönderilen 29 Ramazan 1310 (16 Nisan 1893) tarihli belge olarak, BA, BEO 294-21989; karşılaştırma için bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 91-92

[540] Maarif Nezaretinden Şura-yı Devlet`e gönderilen yazı üzerine hazırlanan 24 Zilhicce 1290 (12 Şubat 1874) tarihli mazbatada, Trablusşam Sancağına bağlı Lazkiye sahilinde bulunan Behluliye Köyü ile Sahyun ve Beytüşşelf Nahiyeleri ahalisinin tamamı Nusayri olup bunların ilim ve maarife muhtaç olduklarından zikredilen bu nahiyelerin müdürlük merkezlerinde üç rüştiye mektebi ve her yirmi haneli olan köylerde de birer sıbyan mektebi inşa edilmesi ve rüştiye mekteplerinin muallimlerinin İstanbul`dan sıbyan mekteplerinin muallimlerinin ise Lazkiye ve vilayetten seçilip getirilmiş ve oralarda erzak, malzeme ve benzeri eşyanın pahalı olması nedeniyle Maarif-i Umumi Nizamnamesinde belirlenmiş maaşlar ile muallim tedariki mümkün olmayacağından sıbyan mektebi muallimlerine aylık iki yüz, rüştiye mektebi muallimlerinin birinci ve ikinci derecede olanlarına bin iki yüzer kuruş maaş verilmesi ve bu mektep masrafları için her birine yıllık bin kuruş verilmesi ancak bu kaynağın kaza ahalisinden alınan vergiye zam yapılması yada maarif vergisi şeklinde ahalinin gelirine göre alınmasıyla sağlanması kanaatine varılmıştır. Daha sonra bu karar 27 Muharrem 1291 (16 Mart 1874) tarihli yazı ile Maarif Nezaretine bildirilmiştir. A. MKT. MHM 475-44; karşılaştırma için bakınız, Uğur Akbulut, *a.g.m*, s. 119.

yılında Lazkiye`de bulunan Nusayrilerin önde gelenlerinin Lazkiye Mutasarrıfı Ziya Bey`i ziyaret etmeleri, devletin geliştirdiği yeni yaklaşıma Nusayrilerin karşılık vermesinin başlangıcı olmuştur. Lazkiye Mutasarrıfı Ziya Bey bu görüşme ve ardından yaşanan gelişmeler üzerine 9 Mayıs 1306 (21 Mayıs 1890) tarihli bir raporu sadarete gönderir. Bu raporda, Markab Kazasının yanında Lazkiye`nin sahil köylerinde bulunan on beş bine yakın Nusayri`nin ne surette İslam dinini (Sünni-Hanefi mezhebini) kabul ettiklerine dair teferruatlı bilgi verir.

Ziya Paşa`nın gönderdiği yazıya göre, Fıtr Bayramının (Ramazan bayramı) birinci gününe tekabül eden mevzu olarak, Markab kazasında bulunan Nusayrilerden 60`tan fazla muteber şeyh ve mukaddimin Mutasarrıf Ziya`yı makamında ziyaret ettiklerini bildirir. Bu ileri gelenler, kendilerinin ve ahalilerinin İslamiyet (Sünni-Hanefi Mezhebi)`e girdiklerini daha önce cehalet ve yanılgı içerisinde olup şu an gerçek yolu bulduklarını ve II. Mehmet gibi tüm ahaliyi ihya etmiş Sultan II. Abdülhamit Han`a iltifatlarda bulunup Hanefi mezhebine girmiş, ilim ve marifetten ve Padişah adaletinden istifade etmek arzusunda olduklarını bildirdiklerini söyler. Kendisinin de buna karşılık olarak nasihatlerde bulunduğunu belirtir. Bunlar arasından Şeyh Mehmet Süleyman`ın ise kendisine "*ben yaşlı olduğum için padişahımızı (II. Abdülhamit) görmeden belki ölürüm. Sen de burada padişahın vekilisin getir elini öpeyim*", dediğini ve ağlayarak padişaha pek çok dua eylediği sırada duygusal anlar yaşandığını belirtir. Üstelik Mutasarrıf Ziya, Cebel bölgesinde böyle kişiler olduğu halde nasıl olur da padişaha karşı muhalefet içerisinde bulunduklarına şaşırdığını da vurgular. Bunların esasen uzun süredir vergi borçları olması ve bu borçları olduğuna ve ödeyemediklerinden dolayı şehirlere inmeyip dağlarda bulunduklarına da dikkat çeker. Ayrıca bu gelişme üzerine Ziya Bey, devletin kendileri için icap eden mektep ve mescid inşasında bulunup din eğitimi verilmesi, yine bu konuda gayreti görülen kişilerin de dördüncü ve beşinci kıtalardan Mecidiye Nişanıyla taltif edilmesi gerektiği görüşünü de bildirmiştir.[541] Bu olaydan bir kaç gün sonra devlet yeni politikasını tatbik etmeye hız verecekti.[542]

---

[541] BA, İ.MMS 113-4821; Karşılaştırınız, Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 119-120.

[542] 7 Şevval 1307 (25 Mayıs 1890) tarihli bir yazıda, Lazkiye Nusayrilerinden 15 Bin kadarı ile Markab kazasından 40 bin kadar Nusayri'nin İslami akideleri (Sünni-Hanefi akideler) kabul ettiklerine dair beyanda bulunduklarını ve bu sebeple lüzum olan mescid ve sairenin inşası Padişah tarafından emir verildiği bildirilir. BA, İ.DH 1182-92449; Hemen ardından da 11

Yüzyılın son çeyreğinde Nusayrilerle devlet arasında kurulan yeni münasebeti Osmanlı resmi belgelerinden hareketle incelerken, bu belgelerde dört unsura vurgu yapıldığını görmekteyiz. Bu dört unsurun başta II. Abdülhamit`e sunulan raporlar ve yine konuyla ilgili diğer belgelerin de ana hatlarını oluşturduğunu görmekteyiz. Nusayrilerle Osmanlı arasında II. Abdülhamit döneminde yaşanan gelişmeleri yansıtan bu belgelerin ana hatlarını oluşturan bu dört unsur, birbirine bağlı olarak gelişen süreci ifade etmektedir. Bu dört unsurun birincisi Nusayriler arasında yapılan "*Misyoner çalışmaları*" üzerinedir. Diğeri devletin Nusayrilerle kurduğu yeni münasebet paralelinde onların batıni inançları üzerinde yapılacak "*tashih-i akaid*" hakkındadır. Ancak devletle Nusayriler arasında kurulan bu yeni münasebete bazı sebeplerden dolayı Sünni ahalinin gösterdiği muhalefet hususunda "*bazı cühelanın hilafı…*" vurgusu üçüncü unsuru ifade etmektedir. Son unsur ise, II. Abdülhamit`in İslamcılık siyasetinden hareketle Nusayrilerin tashih-i din sürecinden geçirilmesinin yolu olarak devletin ideolojik bir misyon yüklemiş olduğu "*mesacid ve mekatiblere girmeleri ya da bulundukları yerlerde bu kurumların açılması*" üzerinedir.[543]

Şevval 1307 (31 Mayıs 1890) tarihli yazıda Lazkiye ve Markab kazasındaki 40 bin kadar Nusayri`nin Hanefilik mezhebine girdikleri ve Lazkiye`ye bağlı 100 köyde 15 bin kadarının da yine aynı şekilde mezhep değiştirdikleri ve bu hususta dini eğitime ihtiyaç duyduklarına dair isteklerinden dolayı büyük köylerde mektep ve mescid inşasının yapılması ve gerekli kitap ve risalelerin gönderilmesi ve yine muallimlerin de buralara tayin ve istihdamının gerektiği belirtilir. BA, İ.DH 1182-92451; 1 Teşrinisani 1306 (13 Kasım 1890) tarihli belgede ise, Cebel-i Lübnan ile Kozan Dağları arasında ve Arabistan ile Anadolu arasında Lazkiye Sancağında ve Antakya Kazalarında mevcut olan ve 120 Bin nüfustan oluşan Nusayriler, birçok ecnebi mektep tertiplenerek Protestan ve Katolikleştirilme gibi faaliyetlerle sarılmış ve hatta kendilerine sirayet edilmiş olunduğu ancak bunların İslam ile teşerrüf olmasıyla bu ecnebilerin ümitsiz kaldıkları belirtilir. Ancak bu işin böyle bırakılmaması, bunun da maarif ve ilim sayesinde gerçekleşeceği de vurgulanır. Bu sebeple Lazkiye Sancağında 70 mektep ve 70 mescidin inşası süratle inşası gereği bildirilir. Bunun yanında Nusayri Meşayih ve mukaddimlerinin nişan ve rütbe ile taltif edilerek bunların devlete daha çabuk ısınacakları vurgulanır. Bu hallerin cümlesi beyanıyla Beyrut Vilayetinden gönderilmiş yazıyla Nusayriler için 40`ar mescit ve mektebin inşa edilmesi ve bu inşa masrafları, mektep hocalarının yıllık maaşlarının kaynağı konusunda verilen teferruatta ifade edilir. Ancak kaynak sıkıntısı üzerine II. Abdülhamid bu konuda gerekli masraflar için ayrıca Ceyb-i Hümayundan (ve Suriye`deki Emlak-ı Hümayun komisyonundan kaynak havalesi) destek sağlamıştır. BA,Y.PRK.UM 19-70; Karşılaştırınız Uğur Akbulut, *a.g.m*, s. 119-121.

[543] Bakınız, BA, BEO.AYN.D 867-156; BA, Y.PRK. MF 2-57; BA, İ.DH 1182-92451; BA, DH.MKT 1993-3 ; BA, MV 55-15; BA, BEO 294-21989; BA, Y.PRK.BŞK 58-35; BA, İ.MMS 130-5563; BA, BEO 201-15050; BA, DH.MKT. 2049-13.

II. Abdülhamit döneminde Osmanlı`nın yeni Nusayri politikasının bu ahali tarafından olumlu karşılanması yukarıda değindiğimiz gibi devleti harekete geçirmiştir. Bu münasebetle Nusayrilerin daha yakından tanınması ve içinde bulundukları şartların incelenmesi hususunda bu siyaseti tatbik etmeye başlayan bürokratlar II. Abdülhamit`e raporlar sunmaya başlamışlardı. Bu raporlar, Nusayriler hakkında teferruatlı bilgiler verdiği gibi, devletin onlara karşı değişmeye başlayan yaklaşımıyla birlikte bürokratların üslubunda da bir değişim yaşandığını görmekteyiz. Daha önce asi, kafir, vahşi yaşam koşulları altında yaşayan bir ahali olarak[544] tanıtılan Nusayriler hakkındaki üslup ve yaklaşım bu dönemdeki belgelerde değişmeye başlamıştır. Yeni siyasetin bu dönemin belgelerinde önceki durumları ve misyonerlerle olan münasebetlerin "cahil olmalarından dolayı" yada "misyoner teşvikiyle" şeklinde açıklanmaya çalışılmakta [545] ve yine (bilinçli yada farkında olmadan) "mağdur bir ahali" izlenimi oluşmaktadır.[546]

Nusayriler üzerine yazılan belgeler arasında öncelikle, II. Abdülhamit için hazırlanmış, 10 Eylül 1306 (22 Eylül 1890) tarihli, Hakkı Kulları imzalı rapor dikkatimizi çekmiştir. Bu rapor, Nusayrilerin Sünni İslam`a girmeleri bahsiyle ortaya çıkan yeni durumlar ve yapılması gerekenler üzerine hazırlanmıştır. Rapor, Nusayri Dağı bölgesinin öneminden ve bölge halkının mezhebi farklılığından dolayı İngiltere'nin bu ahaliyi Protestan mezhebine geçirme gayretinden bahseder. Bu münasebetle bu bölgeye misyoner gönderilmesi için İngiltere Sefiri Mösyo Layard[*] tarafından teşebbüslerde bulunulmuştur. Ancak, Nusayrilerin İslam'ı kabul etmeleriyle, İngilizlerin teşebbüslerine mahal kalmadığını belirtir. Bu gelişmenin devamını sağlamak ve Suriye ile diğer bölgelerde bulunan bir takım tereddüt içindeki cemaatleri de İslam`a çekebilmek için Nusayrilerin teşvik edilmesi ve İslam dinine uygun bir şekilde terbiye edilmesi gerektiğini belirtir. Bu açıdan etkili olabileceğini düşünerek, Nusayrilerin

---

[544] Bakınız, 1 Cemazeyilahir 1269 (12 Mart 1853) tarihli belge olarak BA, MVL 258-20; 16 Şevval 1274 (30 Mayıs 1858) tarihli belge olarak BA, MVL 750-107; 3 Rebiyülevvel 1307 (28 Ekim 1889) tarihli belge olarak BA. DH. MKT 1670-20.

[545] Bakınız BA, BA, Y.PRK.MF 2-57; Ayrıca bakınız, BA, İ.MMS 113-4821; BA, Y.EE 132-38; BA, Y.PRK.BŞK 58-35.

[546] Bakınız, BA, BA, Y.PRK.MF 2-57; BA, Y.PRK. AZN 4-57; İ.MMS 130-5563; BA, BA, Y.EE 132-38.

[*] Henry Layard 1877-1880 yılları arasında İstanbul`da İngiliz Sefiri olarak bulunmuştur. Bakınız, Kemal Karpat H. (a), *a.g.e,* s. 152.

idaresini elinde tutan şeyhlere ilmiye ve mülkiye rütbe ve nişanların verilmesi, ayrıca mümkün olursa miri ve diğer arazilerden, hoşnut tutacak bir miktarda arazi verilmesinin hem Nusayrileri memnun edeceğini hem de İslam ile Hristiyanlık (`İseviyet) arasında tereddütte bulunan cemaatlerin bu yolla Nusayriler gibi İslam'a girmelerinin teşvik edilmiş olunacağı belirtilir.

Bu raporda dikkat çeken diğer husus ise, Sünni İslam`ı kabul eden Nusayrilerin birden bire askere alınmalarının uygun olmayacağı ve bu konunun kendilerini ürkütebileceğinden dolayı ihtiyatlı hareket edilmesi gerektiğinin belirtilmesidir. Onların askere alınmadan önce içlerinden bir kısmını zabit olarak yetiştirmenin daha uygun olacağı önerilir. Bu sebeple uygun bir kasabada askeri rüşdiye açılarak bu okullara talebe alımının şimdiden kolaylaştırılması ile Nusayrilerin eğitim konusunda ecnebi desteğine muhtaç olmayacak duruma gelebilecek tedbirlerin alınması gereği belirtilir.[547]

Daha önce de değindiğimiz gibi, bu yeni siyaseti gerçekleştirmek kolay değildi. Özellikle, Sünni ahalinin, Nusayrilerin sahip olduğu inanç anlayışlarından ve diğer sebeplerden dolayı onlara karşı gösterdikleri muhalif tutumlar, devletin Nusayriler konusundaki yeni siyasetine engel oluşturabilmekteydi.[548] Öyle ki devletin ileri gelen bürokratlarının dahi Nusayriler hakkındaki düşüncesi henüz geleneksel algıdan türemekteydi.[549]

Nusayrileri "sapkın" olarak gören Sünni ahali, onlara karşı geleneksel tutumunu bu dönemde de sürdürmekteydi. Üstelik Osmanlı ile İsmail Hayr arasında yaşanan

---

[547] Karşılaştırmalı olarak bakınız, BA, Y.PRK. AZN 4-57; Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 39; Naim Ürkmez – Aydın Efe, *a.g.m*, s. 131-133.

[548] Antakya`daki Sünni kesimin Nusayrilerin camiye girmeleri konusunda gösterdiği muhalefet için bakınız, 29 Ramazan 1310 (16 Nisan 1893) tarihli belge BA, BEO 294-21989.

[549] Bu konuda Ahmet Cevdet Paşa`nın Nusayriler hakkında söyledikleri, geleneksel algının en dikkat çekici örneği olmaktadır. Ahmet Cevdet Paşa`ya göre Nusayriler, Dürziler gibi mezhep ve diyanetlerini gizleyerek Müslüman görünürler, der. Ayrıca Dürzilerin daha iffetli olup zinadan sakındıklarını, ancak Nusayrilerin zinayı mübah saydıklarını söyler. Ahmet Cevdet, Nusayriler hakkındaki iddialarını pekiştirmek için Fuat Paşa`nın kayınpederini örnek gösterir. Ona göre, Fuat Paşa`nın kayınpederi Ahmed Efendi`nin Nusayrilere mensup olduğu ve Nusayrilerin ırz ve hamiyet daiyeleri olmadığından Fuat Paşa`nın zevcesinin bu konudaki dikkatsizliğinin pederinden mevrus olduğunu söyler. Tarih-i Cevdet`te Nusayriler hakkında söylediklerini "Hafazan Allahu min şurûrî akaidi him" şeklinde tamamlar. Ahmet Cevdet Paşa (a), Tarih-i Cevdet, 1. Cilt. İstanbul 1309, s. 332-334; Ahmet Cevdet Paşa (b), *a.g.e*, s. 2.

çatışmada gördüğümüz gibi devlet, bölgedeki Sünni ahalinin Nusayrilere karşı kışkırtılarak İsmail Hayr üzerine yapılacak askeri harekâttan bir avantaj sağlamayı amaçlarken bu tutumdan istifade edebiliyordu.[550] Ancak yüzyılın sonlarına doğru, devletin Nusayrilere karşı değişen yaklaşımı ve onların devletle olan bağlarının güçlendirilmesi amacıyla yürüttüğü siyaset, Sünni ahalinin Nusayriler konusundaki geleneksel tutumunun değişmesini gerektiriyordu. İşin en dikkat çekici tarafı, daha önceleri devletin destek dahi verdiği bu tutumun, yüzyılın sonlarına doğru devletin gelişen Nusayri politikasına karşı engel oluşturmaya başlamasıydı.

Nusayrilerin Sünni ahaliyle daha iç içe yaşadıkları, özellikle Antakya bölgesindeki bu muhalefet daha etkili olmuştur.[551] Ancak bu muhalefet salt geleneksel tutumdan kaynaklanmayıp bölgedeki bazı Sünni eşraf ve ileri gelenlerin çıkarlarının aleyhinde yaşanacak gelişmeler karşısında sünni ahali arasında gerçekleştirdikleri tahrikler de bu muhalefete yön vermekteydi.

---

[550] Bakınız, Yvette Talhamy (a), *a.g.m*, s. 899, 900, 902.

[551] Nusayrilerin camilere girme teşebbüsü Antakya`da 1870`lerin başından itibaren, Sünni ahalinin muhalefetiyle karşılaşmaya başlamıştı. 23 Zilkade 1286 (24 Şubat 1870) tarihinde Haleb Valiliğine gönderilen yazıda Antakyada bulunan Nusayri taifesinin Ehl-i İslam ile birlikte cami ve mescitlere gitme isteklerine izin verilmiş ise de bu durumun kargaşa, çatışma ve şikayete sebep olacağının, gönderilmiş olan muharreratta anlaşıldığı belirtilir. Nusayrilerin cami ve mescidlere girişleri için gösterilen müsaade ve dava-yı islamiyede bulunmalarıyla batıl inançlarını terk edip doğru yola girmelerinde etkili olacağı düşünülmektedir. Ama yine de Nusayrilerin bu isteklerinin bir mahzuru olup olmadığının izahı isteniyordu. BA, AYN.D. 867-138; yine bir süre sonra yani 28 Rebiülahir 1287 (28 Temmuz 1870) tarihli yazıda, anlaşıldığı kadarıyla devlet tarafından bu duruma sıcak bakılmıştır. Ancak Antakya ahalisi olan Nusayri taifesinin yine sünni kesim tarafından cami ve mescitlere duhullerinin engellendiği ve bunun üzerine muhtarları aracılığıyla durumu şikayet için gönderdikleri yazıdan hareketle, cami ve mescitlere girmeleri konusundaki engellemelerin halen baki olduğu ve İslam davasında bulundukları halde esir-i cehaletten dolayı kendilerinin başka bir mezhepte tanınarak engellemelerinin caiz olmayacağı ve meselenin çözülmesi gerektiği bildirilmiştir. BA, AYN.D. 867-156; Ancak istenilen durumun gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Halep Vilayetine gönderilen 7 Cemaziyevvel 1288 (25 Temmuz 1871) tarihli yani bir yıl sonraki uzun yazıda aynı sorunun yeniden Nusayriler tarafından bildirilmesi üzerine, mezkur ahali bu sefer durumun çözümü için alternatif bir çözüm olacak istekte bulunmuştur. Antakya Sancağına bağlı Cilliye Kazasında meskun ve "ensari Kabilesi" namıyla bilinen bu ahalinin cehaletten dolayı halen camilere alınmadıkları belirtilir. Bu nedenle Nusayriler kendilerinin seçtiği İbrahim tarafından temsil edilmek ve ayrıca kendilerine mahsus olmak üzere üç adet caminin inşasını istemişlerdir. Bunun üzerine Halep Valiliğine gönderilen bu yazıda, Nusayrilerin ehli İslamiye (Sünni) ile Nusayriler arasında bir zıtlık olsa bile kendilerinin İslam dışında tutulamayacağını, camilere kabul edilmeyerek İslam`dan soğutulmaması gerektiği ve ayrı bir caminin tesis edilmesinin zararlı ve uygun olmayacağı bildirilmişti. BA, BEO.AYN.D. 867-190; Ayrıca bakınız Selahattin Tozlu, *a.g.m,* s. 83-85; Naim Ürkmez-Aydın Efe, *a.g.m*, 129-130

Şura-yı Devlet`in Antakya ve İskenderun`da bulunan Nusayri ahali ve yine Mahalli Ulema tarafından, daha önce de Halep Valisi tarafından Sadarete sunulmuş olan dilekçelerin Dâhiliye Dairesinde görüşülüp değerlendirilmesi ve uygun görülen önlemlerin alınması konusunda hazırlanmış olan 1 Cemaziyelahir 1309 (2 Ocak 1892) tarihli mazbata yaşanan Sünni muhalefet konusunda önemli bir belgedir.

Belgeye göre genel olarak, Nusayriler camiye girip beş vakit namaz kılmak isterken engellenmeleri ve hakarete uğramaları üzerine şikâyette bulunmuşlardı. Mahalli Sünni Ulema ise onların batıl inançlara sahip olduğunu, esasen Şer`iye Mahkemelerinde şahitliklerinin kabul edilmek ve Müslüman ahalinin hakaretinden kurtulmak için böyle davrandıklarını ileri sürerler. Öyle olması durumunda ise, Antakyalı emlak ve bahçe sahipleri, icar ve işçi sıfatıyla bahçe ve mülklerinde çalıştırdıkları Nusayrîlerin Sünniliklerinin kabul edilmesi hâlinde, kendi aralarından şahit tutarak mal ve mülklerine el koyabileceklerini muhtemel görmekteydiler. Ayrıca, şahitlik hakları kabul edildikten sonra yeniden eski hallerine döneceklerini gerekçe gösteriyorlardı. Bu sebeple onların camilere girmemesi ve şahitliklerinin kabul edilmemesi gerektiğini savunuyorlardı.

O sırada Antakya`da camiye girmek isteyen Nusayrilerden bir kaçının saldırıya uğrayıp yaralandığı bildirilmiştir. Bu durum karşısında, Nusayrilerin devlete bağlanması ve Ehl-i Sünnet kesiminin tahrik edilmesinin engellenmesi için önlem alınması gerektiği belirtilir. Bu sebeple, Antakya Kazası Müftüsü Abdülkadir Efendi' nin azledilmesinin istendiği gibi yine Nusayrileri kötü yönde kullanan ve mezheb-i batılada şeyh geçinen Nusayriler`den bir kaç müfsidin de vilayet dâhilindeki başka bir yere sürülmesi gerektiği üzerine durulur. Mahalli Ulema tarafından verilmiş dilekçedeki iddiaların ise, Şer`i olarak mütalaa edilmesi hususunda Şeyhülislam`a başvurulmuştur. Şeyhülislamın bu konuda vermiş olduğu fetvadan anlaşıldığı kadarıyla, kendisi oldukça ihtiyatlı davranmış ve Nusayrilerin devlete olan bağlarının güçlendirilmesi amacıyla orta yolu bulmaya çalışmıştır. Bu fetvada Şeyhülislam, Nusayrilerin mahalli ulemanın iddia ettikleri küfürlerinde asla şüphe olmadığı ve sahip oldukları batıl inançlarından, İslam inancına (Sünni-Hanefi Mezhebi) girerek kurtulacaklarını belirtmiştir. Bu sebeple onların dini gerekleri yerine getirmeleri için camilere girmelerine müsaade edilmesi gerektiğini bildirdiği anlaşılmaktadır. Tüm bunlardan hareketle Şura-yı Devlet`in

yaptığı değerlendirmenin, II. Abdülhamit`in İslamcılık politikasının pragmatizmini yansıttığını söylemek mümkündür.

Buna göre, Nusayrilerin camilere kabul edilmemesinin uygun bir tutum olmadığı kanaatine varılarak bunun gerekçesi Nusayrilerin daima İslam davasında bulundukları, İslam adabına riayet ettikleri ve Kuran okuyup şahadet etmelerinde gösterilir. Bu nedenle zahirde küfür etmedikleri halde kendilerine mahsus olan ve hiç kimseye fark ettirmedikleri ve ne idiğü bilinmeyen ayin ve inanç esaslarından dolayı bunların (Nusayriler) camiye kabul edilmemesinin uygun olmayacağı belirtilir. Böyle bir durumun ise İslam ahalisi arasında bir bölünmeye sebep olacağı vurgulanır. Üstelik Nusayriler takiyyeten olsa dahi onların bu tutumlarının İslam`ın reddi olmadığı ancak onların doğru yola yönlendirilip batıni inançlarından vazgeçirme için nasihat ve telkinlerde bulunulması gerektiği belirtilir. Mahalli ulemanın şahitlikleri hakkında sahip oldukları endişenin ise gereksiz olup Sünni kesimin mülk hakkının koruma altında olduğu ve bu konuda hukuk dışı bir işleme izin verilmeyeceğine dair vurguda bulunulur.[552]

Buradan anlaşıldığı üzere, devlet Nusayrilerin takiyye yapıp batıni inançlarını yaşamaya devam ettiklerinin farkında idi. Fakat alınan karardan anlaşıldığı gibi, devlet bu durumu bir ölçüde görmezlikten gelip devletin yeni Sünnileştirme politikasıyla bu durumun ortadan kalkacağı düşünülmekteydi. Üstelik Nusayrilerin camiye girme isteklerinin Ehli Sünnet`in muhalefetine rağmen sürmesi onların devlete olan sadakatlerinin göstergesi olmaktaydı. Bu şartlar ölçüsünde devlet, Nusayrilerin takiyye yapmalarını bilmekte ama bunu sakıncalı bir eylem olarak görmemekteydi. Öyle ki Şura-yı Devlet`te alınan kararda görüldüğü üzere, Nusayrilerin takiyye yaptıklarına dair ulaşılan sonuç, onların mutlaka mektep ve mescid aracılığıyla Sünni İslam dairesi içerisine dahil edilmesi gereği vurgulanmaktaydı.[553]

---

[552] BA, İ.MMS 130-5563; Ayrıca, Antakya ve İskenderun Kazalarında bulunan Nusayrilerin mahalli ulemanın etkisiyle camilere sokulmaması vesilesiyle Halep Vilayetine gönderilen 12 Zilkade 1309 (8 Haziran 1892) tarihli uzun yazıda, Nusayrilerin İslam dini esasları yerine getirmek üzere (Salat-ı Hamse) camilere girmelerine izin verilmesi gerektiği ve esasında küfürde bulunmadıkları halde kendi aralarında mahsus olan ve hiç kimseye gösterilmeyen inanç anlayışları olduğu ama bunun sakıncalı olmadığı bildirir. Bakınız, BA, DH. MKT 1958-80.

[553] BA, İ.MMS 130-5563; Bu belge için ayrıca bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 86-88.

Suriye Maarif Müdürü Halil Kemal`in 5 Cemaziyevvel 1310 (25 Kasım 1892) tarihinde Padişah için hazırladığı bir layiha ise, Antakya ve civar köylerinde bulunan Nusayrilerin camilere girmek istemeleri konusunda Sünni ahaliden gelen muhalefet üzerine daha ayrıntılı bilgi verir. Halil Kemal'e göre, bölgedeki Sünni ahalinin Nusayrilere karşı muhalefeti toprak sahibi bazı meteğallibe tarafından kışkırtılmaktaydı.[554]

---

[554] Rapora göre genel olarak, Antakya Kazasında bulunan İslam ve Hristiyan ahalisinin büyük bir kısmının civar kasabada ve Antakya`ya dört-beş saat uzak olan Süveydiye Nahiyesinde ipek ve her türlü meyve yetiştirilmek için buradaki bahçeleri mülk edindikleri ve Nusayriler bu Müslüman ve Hristiyan bahçelerinde çalıştırılmakta ve elde ettikleri mahsülün bir kısmını aldıktan sonra kalan geliri mülk sahibine vermektelerdi. Mülk sahiplerinin 1000 – 2000 kuruş almak şartıyla verdikleri mülklerinde Nusayriler eşleri ve çocuklarıyla gece gündüz çalışmalarına karşın bu emeklerinin hak ettiği kadar gelir sağlayamamaktadır. Mahsulden sonra hesap görüldüğü vakit mülk sahipleri, evvelce Nusayrilerin aldıkları kuvvet parasını ödeyebilmek için kendilerini esir gibi kullanmaktadırlar. Nusayriler ise borçlarını karşılayabilmek için bazen hasılatı tamam göstermemek için (göstermeyerek) hırsızlığa mecbur kalıyorlardı. Bahçe sahipleri, hırsızlığa başvuran Nusayrileri, kuvvet paralarını aldıktan sonra kovmakta ya da hükümete teslim ederek aleyhlerinde davacı olmaktaydı. Başvurdukları diğer bir yol ise, asker yoklamalarında kayıt yaptırmamış ve kaçak olan Nusayrileri ihbar yoluna gitmekti. Aslında onları yanlarında çalıştırırken-yani menfaatleri bu durumla uyuştuğu vakit bu durumu bilmelerine rağmen görmezlikten gelirken- aksi durumda ise şartları yine kendi lehlerine çevirmeye çalışıyorlardı. Yani bu şartlar içerisinde mülk sahipleri şahsi menfaatlerini hangi yönde görürlerse ona göre davrandıklarını ve Nusayrilerin durumunun tamamen kendilerini insafına bağlı olduğunu belirtir. Bunun yanında Nusayrilerin Şer`iye ve Nizamiye Mahkemelerinde şahadetleri kabul edilmediğinden dolayı bahçe sahipleri karşısında hak iddiasına sahip olamıyorlardı. Bu sebeple Nusayriler, içinde bulundukları şartlardan kurtuluşu, camilere girmelerine izin verildiğinde bulacakları fikrine sahip oldular. Çoğu Ehli Sünnet`ten olan bahçe sahipleri ise; bu hukuka Nusayriler nail olunca hukuki açıdan eşit olacaklarını, Şer`iye ve Nizamiye Mahkemelerinde şahitlikleri kabul edilince onları mülklerinde istedikleri gibi kullanmalarına imkan kalamayacağından mülk sahibi Ehli Sünnet`ten olan bilhassa Bereket ve Halefzade ailelerinin tahrik etmesiyle Nusayrilerin camilere girmeleri engellenmekteydi. Üstelik bu iki aile bölgenin devletin ileri gelenlerini menfaatleri gereğince taraflarına çekebilmek için türlü entrikalar çevirmekteydiler. Aleyhlerine açılan davalarda veya ihbarlarda durumu kendi lehlerine çevirebiliyorlardı. Bu durumu gören kazanın gerçek memurları bu iki ailenin Nusayrilerin camiye girmelerine engel olmak için yaratılan fesada uymakta olduklarını bildirir. Buradan hareketle, Nusayrilerin cehaletlerinden dolayı askeri meziyet, devlet hukuku ve memleket muhabbetinden takdirinden aciz olduklarından dolayı asker olmamak için nüfuslarını sakladıkları ve temettuat vergisini ödememek için yanlış ibrazlarda bulunduklarını belirtir. Bu durumu ortadan kaldırmak için tayin edilecek muallimleri bulunacakları mahalle ve köylerin mekteplerinde tutacakları kayıtlarda şart olan askerlik vazifesi için çocukların bilgilerini üç ayda bir mahalle imam ve muhtarlarıyla ortak olarak mahalli hükümete verilmesi ve bu gibi nüfus inceleme ve kayıtlarının yapılması gerektiğini bildirir. Açılacak mekteplerde çocukların şart olan devamlarının kesin olarak sağlanmasının ehemmiyetini de vurgulamıştır. Sonuç olarak, Nusayrilerin camiye girmek istemelerine karşı oluşan muhalefetin birkaç müteğallibin fesat ve tahrikinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Bakınız, BA, Y.PRK. MF 2-57.

Diğer taraftan yukarıda belirtilen raporda Halil Kemal her ne kadar Adana bölgesindeki Nusayrilerin buradaki camilere girmelerinde sorun yaşanmadığını belirtse de aslında yaşanan olaylar kendisini yanıltmaktaydı. Bu rapordan yaklaşık bir yıl sonra hazırlanmış bir belgede Nusayrilerin Adana bölgesinde de camiye girmek istemelerine Sünni ahali tarafından muhalefet edildiği anlaşılmaktadır.

Adana Valisi`nin 5 Şevval 1310 (22 Nisan 1893) tarihinde Sadarete göndermiş olduğu yazıda genel olarak, Ramazan ayının 27.gününe tekabül eden Kadir gecesi münasebetiyle Adana Cami-i Kebir`in Daire-i Mahsusasında Peygamber`in Sakal-ı Şerif`i ziyareti sırasında bu münasebetle buraya gelmiş olan Nusayriler, bir takım cahil kişiler tarafından kovulmak istenmiştir. Durumun daha kötüye gitmesine ramak kala Adana Ulemasının ileri gelenlerinden Külahizade Hacı Mehmet Efendi ile o sırada misafir bulunan Dağıstanlı Hoca Abdülfettah Efendi tarafından olay görülmüş ve işin daha da büyümemesi için nasihatlerde bulunmalarıyla izdiham dağıtılmıştır. Yapılan tahkikat sonucunda bu olaya sebep olanlar hakkında işlem yapıldığı ve Nusayrilerin bu hadiseden dolayı yaşadığı kırgınlığın teskin edilmeye çalışılsa da bu durumun vilayette 40 Bin kişilik nüfusu bulunan Nusayrilerin gücüne gittiği belirtilir. Üstelik bu olayın tesirinin Tarsus ve Mersin`de yaşayan Nusayrilere kadar yayıldığı bildirilmiştir. Bunun üzerine Vilayet savcısı Abdurrahman Nacim, Reji Müfettişi Ahmet Nesib, Nüfus Müdürü Reşid ve Nusayri reislerinden İstinaf Hukuk Mahkemesi azası Garibzade Cemal Efendiler tarafından yapılan uyarılarla heyecanın tamamen yatıştırıldığı bildirilir. Bu münasebetle olayların yatışmasında gayreti görülen Külahizade Hacı Mehmet ve Dağıstanlı Hoca Abdülfettah Efendilere aylık 150`şer kuruş maaş bağlanması, Savcı Nacim, Reji Müfettişi Ahmet Nesib ve Nüfus Müdürü Reşid efendilerin terfi ettirilmeleri ve Garibzade Cemal Efendi`in de kapıcıbaşılık tevcihi ile taltif edilmeleri gereğini bildirmiştir. Bunun üzerine Dairetü`l Teşrifat`ın 23 Şevval 1310 (10 Mayıs 1893) tarihli belgesine göre, Savcı Nacim Efendi, Reji Müfettişi Ahmet Necib Efendi ve Nüfus Müdürü Reşid Efendi`ye rütbeler verilmiştir. Fakat Garibzade`nin ise rütbe ve nişan verilmesine dair bir kayda ulaşılamadığı belirtilmiştir.

Yaşanan bu olaydan ancak yedi gün sonra merkezin haberdar edilmesi üzerine Babıali bu gecikmeyi tepkili bir üslupla vilayetten sorar. Sadaretten Adana Vilayetine gönderilen 29 Şevval 1310 (16 Mayıs 1893) tarihli yazıda, Nusayrilerin camide

darbedilip buradan atılmalarından dolayı bu ahali arasında yaşanan heyecanın yatıştırılması ve olayın daha fazla büyümemesi için çaba göstermiş olan kişilerin taltifleri hakkında gelen 9 Nisan 1309 (22 Nisan 1893) tarihli yazının değerlendirildiği belirtilir. Ancak hadisenin sebep olduğu tesirin Tarsus ve Mersin`deki Nusayrilere kadar sirayet etmesi ve fitnenin zuhuruna ramak kalmasına karşın durumun Babıali`ye geç bildirilmesinin sebebinin anlaşılamadığı vurgulanmıştır. Taltif işinin ise daha sonra düşünülmesi, ancak evvel emirde bu halin vaktiyle bildirilme gereği vurgulandığı gibi gecikmenin izahı istenilmiştir.

Bunun üzerine Adana Valisi 18 Zilkade 1310 (3 Haziran 1893) tarihli cevabında, yaşanan bu olayın başlarda mühim olduğunun düşünülmediğinden dolayı Babıali`ye bu konunun arz edilmediğini belirtir. Ancak bu olayın etkilerinin Adana, Mersin ve Tarsus kazalarında bulunan Nusayri mahalle ve köylerine sirayet edecek kadar büyümesi üzerine yedi gün sonra yani 9 Nisan 1309 tarihli ariza ile durumun bildirildiğini ifade eder. Bunun yanında yaşanan olayların yatıştırıldığını ve bu konuda gayretleri görülen kişilerin de taltif edilmesi gereği yeniden vurguluyordu.[555]

Yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde devletin gösterdiği gayretlere karşın yaşanan muhalefetin devam ettiği anlaşılmaktadır. Öyle ki 1898 (ve 1899) yılının sonlarına doğru Şakir Paşa raporlarının verdiği bilgiler bunu göstermektedir.[556]

Berlin Antlaşması (1878) gereğince Anadolu`da ıslahatlar yapma girişimlerinde bulunmaya başlayan Osmanlı, bu işin icrası için devletin en çok önem kazanmış paşalarından biri olan eski Petersburg Elçisi Ahmet Şakir Paşa`yı görevlendirmişti. Şakir Paşa bu vazife münasebetiyle gittiği yerlerde sadece ıslahat çalışmalarıyla ilgilenmiyor, aynı zamanda uğradığı bölgelerin durumu ve ahalisi hakkında Yıldız Sarayı'na bilgi veriyordu.[557] Yıldız Sarayı`na bilgi verdiği ahaliler arasında Antakya`da yaşayan Nusayriler de bulunmaktaydı.

---

[555] Bakınız, BA, BEO 201-15050, bu belge için ayrıca bakınız, Ali Sinan Bilgili, *a.g.m*, s. 57-58.

[556] BA, Y.EE 132-38; ayrıca bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 99-100.

[557] Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 99; ayrıca bakınız, Selim Deringil, *a.g.e*, s. 122.

Şakir Paşa farklı tarihlerdeki -birazda karmaşık- raporlarının bir yerinde …diğer taraftan Antakya Kazası ahalisinden olup geçenlerde ihtida ederek İslamiyet`i kabul etmiş olan 30 bin kadar Nusayri efradı, bazı şahsi, bazı menfaat mütalaasına binaen Antakya eşrafı ve hatta müft-i belde tarafından zecr olunup cevami`lere kabul olunmadıkları beyanıyla Haleb Vilayeti dahilinde bulunduğum esnada Nusayri efradı tarafından müteaddid arzuhaller takdim ettikleri ve buduruma dair şikayetlerini sunduklarını söyler. Paşa, Nusayrilere gösterilen bu muhalefetin sebebinin, ashab-ı emlaki olan eşraf kesiminin Nusayrileri kendi mülklerinde ağır şartlar altında çalıştırırken (tarz-ı esarette istihdam edüp) onların İslam`a kabulleri için istekte bulunmalarını menfaatlerine uygun görmemeleriyle ilgili olduğunu belirtir. Paşa yine başka bir yerde, daha önce Meşihat-ı İslamiye (Şeyhülislam) makamına ve Halep Valisi Raif Paşa`ya tafsilatlı olarak bu meseleyi bildirdiğini, bu mevzuda ciddi bir şey yapılmadığından da bahsederken, genel olarak bakıldığında, bu meselenin ehemmiyetinin farkında olduğundan her seferinde, İslamiyet`i yani Sünni İslam`ı kabul eden bu ahalinin uğradığı muhalefetin önüne geçilmesi gereğini vurgulamaya çalışmaktaydı.[558]

28 Kanunuevvel 1314 tarihinde ise Mabeyn Hümayun Katiplerinden Mehmet Kamil Bey`in gönderdiği telgrafta ise Antakya bölgesinde Sünni İslam`ı kabul eden Nusayriler için özellikle ibtidai mektep tesis etme teşebbüslerine başlandığı ve buradan hareketle bu ahali arasında, Paşa`nın da genel olarak raporlarında işaret ettiği gibi, yapılan misyoner ve tanassur faaliyetlerinin de önüne geçilmeye çalışıldığı bildirilir.[559]

Tozlu`nun da vurguladığı gibi, gerçekleştirilen misyoner faaliyetleri bağlamında ve yukarıdakinin benzeri olarak, Yıldız Sarayından Halep dahil pek çok vilayete (Erzurum, Sivas, Adana gibi) 28 Kanunuevvel 1314 (9 Ocak 1899) tarihli telgraf gönderilir. Buna göre, Maden Kazasında bulunan 200 hane halkından ve Antakya tarafında bulunan ve ihtida etmiş olan bazı Nusayrilerin din değiştirmek istediği istihbaratı bulunduğu, ancak bunun cehaletten ileri gelmeyip misyonerlerle diğer Hristiyan din adamlarının teşvikinden ve belki de bazı hamiyetsiz memurlardan kaynaklandığını belirtilir. Böyle bir durumda yani ihtida etmiş ve İslam dinini kabul etmiş Müslümanların din değiştirmesine (tansir) asla müsaade edilemeyeceği, ayrıca Müslim çocukların misyoner

---

[558] BA, Y.EE 132-38; Ayrıca bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 99-100.

[559] BA, Y.EE 132-38; Bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 99-100.

ve diğer Hristiyan mekteplerine devam etmesine izin verilmeyeceği bunun yerine ibtidai mektepleri açılıp burada eğitim faaliyetinin yapılmasının Padişah emri olduğu vurgulanmıştır.[560]

Tüm bunlardan hareketle, Osmanlı Devletinde II. Abdülhamit döneminde takip edilen İslamcılık siyaseti paralelinde Nusayrileri Sünnileştirme çabasının istenilen sonuca ulaşmadığını söyleyebiliriz. Öncelikle Sünni kesimin gösterdiği muhalefetin yanında bu işin organize edilmesi için gerekli finansal kaynağın yetersizliği ve devletin bu dönemde giriştiği savaşlar bu amacın gerçekleşmesine engel olmuştur. I. Dünya Savaşı'nın yaşandığı dönemde dahi devlet Nusayrilerle olan münasebeti devam ettirmek istemişse de[561] sonuç olarak Osmanlı`nın Nusayrileri Sünnileştirme politikasının istenen sonuca ulaşmadığını söyleyebiliriz. Öyle ki aralarında Sünni mezhebe girmiş kişiler olsa da Nusayriler genel olarak takiyye yaparak eski inançlarını korumuş ve devam ettirmişlerdi.[562]

---

[560] BA, Y.PRK. BŞK 58-35; Bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 100-101.

[561] Lazkiye Nusayrileriyle devlet arasındaki ilişkiler I. Dünya Savaşı sırasında zayıflamıştı. Fakat bu esnada dahi devlet aradaki bağın kopmasını istemiyordu. Çünkü böyle bir durumun beraberinde yaşadıkları bölgenin de kaybedilme durumu söz konusu olabilirdi. Bunun farkında olan devlet, sadakat gösteren Nusayri ileri gelenlerini nişanlarla taltif ederek münasebeti korumaya hassasiyet göstermiştir. Bu sebeple Sadaret 4. Ordu komutanlığının dilekçesi ve yine Dahiliye Nazırı Talat Paşa`nın Sadaret`e gönderdiği yazıyla (6 Zilkade 1334) bunu talep etmesinden sonra bir İrade-i Seniyye ile böyle bir taltifat kararı alınır ve bu işin icrası için de Dahiliye Nazırı memur edilir. Buna göre, devlete hizmet ve sadakatleri görülen Lazkiye mebusu Abdülvahit Efendi, Lazkiye eşrafından ve meclis-i idare azasından Mazhar Hafız, Harekat-ı Askeriye şube reisi Şeyh Arif ve Markab`dan Abdülkadir Nahuf Efendi, Lazkiye`nin Henadi karyesinden ve Nusayri meşeyihlerinden Şeyh Şahab Nasır ve Cebele kazasında Nusayri şeyhi Şeyh Abdülhamid Abum, Nusayri Haddadin Aşiretine mensup Beni Ali Şeyhi Şeyh Salih Meyub Efendilere nişanlar verilmiştir. 8 zilkade 1334 (6 Eylül 1916) tarihli BA, İ.DUİT 66-52; ayrıca bakınız, Uğur Akbulut, *a.g.m*, s. 122.

Bunun yanında, ayrıca Antakyalı Nusayriler arasında meşhur olan Süveydiyeli Şeyh Maruf Efendi ile de yaşanan zıtlıklara karşın kendisinin de isteğiyle ilişkiler sürdürülmeye çalışılmıştır. 17 Safer 1337 (21 Kasım 1918) tarihli Harbiye Nazırının imzalı yazısında, bu şeyhin taltif edilme durumu bildirilir. Bunun üzerine, 20 Safer 1337 (25 Kasım 1918) tarihli İrade-i Seniyye ile, Osmanlı Ordusuna müracaat eden Maruf Efendi`nin sadakati üzerine beşinci rütbeden bir kıta Mecidiye Nişanıyla taltif edilmesi ve bu İrade-i Seniyye`nin icrasına Harbiye Nazırının memur edildiği bildirilmiştir. Bakınız, BA, DUİT 68-20; yine bakınız, Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 352-353; Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 105.

[562] Dick Douwes (b), *a.g.e*, s. 142; Yvette Talhamy (d), *a.g.m*, s. 39.

I. Dünya savaşından sonra Suriye`nin Fransızlar tarafından işgal edilmesi sonucunda Osmanlı`nın Nusayri politikasının iflas ettiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan Fransızların bölgeyi işgali Nusayriler açısından bir dönüm noktası olmuştur. Fransızların iktidarı altında yaşamaya başlayan Nusayriler tarihleri boyunca ilk defa kendi yönetimlerini teşkil etme imkânı buldular. 1920`de Beyrut Yüksek Komiserliği`nde alınan kararla Lazkiye bölgesinde özerk bir Alevi yönetimi teşkil edilmişti.[563]

3.5. SOSYAL VE EKONOMİK AÇIDAN NUSAYRİLER

XIX. yüzyılda, Nusayrilerin sosyal ve ekonomik durumları incelendiğinde, öncelikle odaklanacağımız yer tabii ki onların yoğun olarak yaşadıkları Lazkiye ve özelde ise Cebel-i Nusayri bölgesi olmaktadır.

Lazkiye`nin sahil kesiminin iklimi tipik Akdeniz karakterli olmasından dolayı ılıman bir özelliğe sahip iken Cebel bölgesinin iklimi daha çok Suriye etkisinin altında yani daha kurak bir özelliğe sahiptir. Sahil yani ova bölgesiyle dağ bölgesi arasındaki bu fark, her iki bölgede mevcut olan Nusayrilerin yaşam şartlarını etkilemekteydi. Bu dönemde büyük bir çoğunluğu köylerde oturan ve tarımla geçinen Nusayriler için ovaya nazaran daha kurak ve verimi düşük olan dağlık arazideki yaşam şartları daha zor olmaktaydı.[564] Buna bağlı olarak dağ bölgesinin sunduğu sınırlı imkanlar, Nusayrilerin yaşam şartlarını zorlaştırdırdığı gibi onların bölgedeki toplumsal yapılarını da şekillendirmişti.

Öyle ki, tarım faaliyetindeki imkanların sınırlılığı, onların baskın ve yağma eylemlerine zemin hazırlayıp bu eylemlerin bölgede bir yaşam tarzı olarak kurumsallaşmasına ortam

---

[563] Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 307; Yvette Talhamy (b), *a.g.m*, s. 185.

[564] Bakınız, Tord Olsson, *a.g.m*, s. 235; René Dussaud, *a.g.e*, s. 5-7; M. Arinberg-Laanatza, *a.g.m*, s. 214; Yvtte Talhamy (a), *a.g.m*, s. 52; Ancak Lyde`ye göre, burası Lübnan bölgesinden daha verimli ve elverişlidir. Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 20.

hazırlamıştır. Ayrıca bu şartlarda devletin yüklediği sorumlulukların yanında vergi talebinde bulunması, onların isyancı kitleler olarak muhalefetlerini yükseltmelerine sebep olmuştur.[565]

Mevcut olan bu şartlar dahilinde Sahil köylerinde yaşayan Nusayrilere nazaran dağ bölgesi Nusayrileri daha sert, ilkel ve vahşi yaşam şartları içerisinde bulunuyorlardı. Eşkiyalık faaliyetleri içerisine giren dağ bölgesi Nusayrileri hakkındaki resmi belgeler de onlardan bahsederken içinde bulundukları sosyal ve ekonomik durumlarına değinir.[566]

Lazkiye Nusayrilerinin yaşadıkları yerleri ziyaret etmiş olan Batılılar onların tarım faaliyetleri hakkında bilgiler sunarlar. Nusayriler tahıl başta olmak üzere pamuk, kavun ve karpuz, soğan, bakla, salatalık ayrıca üzüm bağı, zeytin ve turunçgil yetiştirmekteydiler. Walpole, geçtiği yerlerde yoğun bir mısır ekiminin de olduğunu söyler. Bunun yanında koyun, sığır ve at gibi hayvanlar da yetiştirilmekteydi.[567] Ancak Nusayrilerin yetiştirdikleri en dikkat çekici tarımsal ürün olan tütün önemli bir ekonomik uğraştı.[568]

Lazkiye tütünü, darı ve susam gibi ihraç ürünü olarak yetiştirilmekteydi. Walpole, Cebel bölgesindeyken mısır gibi yine kaliteli tütün de yetiştirdiklerini söyler. Lyde ise, Cebel bölgesinde Nusayri Amamira ahalisinin tütün yetiştirdiğini ve buradaki tütünün

---

565 Bakınız, 1 Cemazeyilahir 1269 (12 Mart 1853) tarihli belge olarak BA, MVL 258-20; 8 Zilhicce 1268 (23 Eylül 1852) tarihli belge olarak BA, A.MKT. MHM 46-19; 17 Receb 1282 (6 Aralık 1865) tarihli belge olarak BA, A.MKT. MHM 349-68; Ayrıca bakınız, Frederick Walpole, *a.g.e,* s. 164-65; René Dussaud, *a.g.e,* s. 7.

566 Suriye Valisi Mehmet Reşid`in Dahiliye Nezaretine gönderdiği 22 Mayıs 1286 (3 Haziran 1870) tarihli yazısında, Cebel-i Kelbiye ahalisinin, bölgeye asker sevkinden sonra ve kendisinin bölgeye gelmesiyle direniş göstermediklerini bildirir. Ayrıca bir takım Nusayrilerin sevahillerde ziraat eyledikleri halde, hükümete karşı durmak üzere dağlık ve sarp yerlerde ikamet eyledikleri ve buralardaki mesakinlere verdikleri zarardan bahseder. Valiye daha sonra bu konuda 5 Rebiülahir 1287 (5 Temmuz 1870) tarihli telgraf gönderilir. BA, DH. MKT 1311-27; ayrıca bakınız, Uğur Akbulut, *a.g.m,* s, 116-117; yine, vergilerini ödememeleri vesilesiyle hazırlanmış belgelerde Lazkiye Nusayrilerinin "vahşi yaşam tarzları" olduğu ifade edilir. Bakınız, BA, DH. MKT 1691-55; Jesup ise onlardan, "garip, yabani, kana susamış bir ırk" olarak bahseder. Henry Harris Jessup (a), *a.g.e,* s. 35.

567 Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 155; René Dussaud, *a.g.e,* s. 5-7; Bunun yanında, Lyde, bu bölgenin farklı dönemlerde tahribatlara maruz kalmasına değinir. Yaşanan çatışmalar genel anlamda bölgedeki istikrarsızlığa zemin yaratmaktaydı. Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 22-23.

568 Frederick Walpole, *a.g.e,* s. 155; H. Bernard Springett, *a.g.e,* s. 118-119.

Mısır ve İstanbul`a nakliye edildiğini belirtir.[569] Bu durumdan anlaşıldığı üzere, Lazkiye bölgesindeki Nusayriler için tütün önemli bir ekonomik uğraş ürünü olmaktaydı. Dussaud, Nusayrilerin, doğunun en meşhur, kaliteli ve güzel kokulu olan Lazkiye tütününün üretiminden önemli bir kazanç sağladığını söyler.[570]

Walpole başta olmak üzere bölgeye gelmiş olan batılılar, Cebel-i Nusayriye bölgesindeki Nusayrilerin bu dönemdeki sosyal yaşamları hakkında önemli bilgiler verirler.

Walpole bölgede olduğu esnada Şeyh İsmail adlı kişinin ikamet ettiği Kaldaha Köyüne gelmişti. Misafiri olduğu bu şeyhin evi hakkında verdiği bilgi dikkat çekicidir. Walpole`un yaptığı gözlemlere göre, Şeyhin evi taş malzemeden inşa edilmiş olup iç kısmından da balçıkla sıvanmıştır. Ahşap malzemeden oluşturulmuş olan çatı ise iç kısımdan sütunlarla desteklenmiştir. Zemine hasır ve keçeden imal edilmiş kilimler serilmiş olup odanın orta kısmında bulunan ve ateş yakmak için kullanılan hafif çukurlaştırılmış bir yer bulunmaktadır. Hemen yanında da yakacak odun ve kömür biriktirilmiştir. Yine dikkat çektiği gözlemlerinden birisi de, şeyhin yatağıyla ilgilidir. Yerden biraz yüksekte yapılmış olan bu yatağın üstüne sivrisinekten korunmak için bir tül serilmiş olduğunu belirtir.[571]

Nusayrilerin avam kısmının sahip olduğu evlerin ise daha kabaca inşa edilmiş, gösterişsiz ve fakir bir yapı sergilediği anlaşılmaktadır. Bu evlerden birisini ziyaret etmiş olan Walpole, evin kabaca toprak ve taş malzemeyle penceresiz olarak inşa edilmiş olduğunu söyler. Pencere yerine ise iki üç yerden kare şeklinde delikler açılmış olduğunu ifade eder.[572] Evin tavanının da kabaca ahşap malzemeyle kapatıldığını, iç

---

[569] Samuel Lyde, *a.g.e,* s. 20-22.

[570] René Dussaud, *a.g.e,* s. 5-6; Dağların yüksek bölgelerinde yetiştirilen kaliteli tütüne “Ebu Riha” denilmektedir. Bakınız, Dick Douwes (a), *a.g.m,* s. 161.

[571] Frederick Walpole, *a.g.e,* s. 125.

[572] Walpole daha sonra yine ziyaret ettiği bir evin benzer şekilde, basit, fakir ve harap bir yapıda olduğundan bahsederken bu evde de pencere niyetine küçük deliklerin açılmış olduğunu gözlemler. Bu küçük deliklerin açılma sebebini inançlarına bağlar. Onların inancına göre bu evde doğum ve ölümün gerçekleşmesi durumunda ruhların karşılaşmadan farklı pencerelerden geçmesi münasebetiyle birden fazla küçük delikler açılmış olduğunu söyler. Bakınız, Frederick Walpole, *a.g.e,* s. 348-349.

kesimden direkler aracılığıyla desteklendiğini belirtir.* Hanenin zemini ise balçıkla düzenlenmiş olup yerde deri post ve oldukça kirlenmiş minderler bulunur. Yine bu hanedeki odanın ortasında, ocak şeklinde kullanılan bir çukurun olduğunu aktarır. Ayrıca hanenin içinde, mısır saklamak için alçıdan imal edilmiş ve bir nevi saklama ambarı tarzında olan bir depo da onun dikkatini çekmiştir.[573] Walpole`den kısa bir zaman sonra Cebel bölgesine gelen Lyde de Nusayrilerin evleri hakkında benzer şeyler anlatır.[574]

Bunun yanında incelediğimiz batılı kaynaklarda Nusayrilerin fiziki yapıları hakkında olduğu kadar karakterleri ve kültürel özellikleri hakkında da dikkat çekici bilgileri bulabilmekteyiz.

Walpole`e göre, Nusayriler Doğu toplumlarındaki genel durumdan daha adaleli bir fiziki yapıya sahiptirler. Ayrıca Nusayri insanının bir Osmanlıdan daha koyu, bir Arap`tan da daha açık tenli olduğunu söyler.[575]

Walpole, Nusayri kadınlarının ise genç yaşta oldukça güzel göründüklerini, ancak içinde bulundukları yaşam koşullarından ve çalışırlarken güneşe maruz kaldıklarından dolayı solgun göründüklerini ifade eder. Walpole kadınların ağır yaşam şartları içerisinde bulunduklarına dikkat çekerken, bölgeye gelen seyyahların, atın bile taşımakta zorlanacağı odunu sırtında sendeleyerek taşırken ya da 2 ve hatta 4 yaşına kadar çocuklarını emziren bu perişan kadınları görebileceğini söyler.[576]

---

* Walpole`un bahsettiği bu ev yapısı anlaşıldığı kadarıyla, toprak ev olup çatısının dış kısmı eski tarz kiremitle örtülmüş, iç kısmı ise tahtalar yoluyla kapatılmış olarak bulunmaktaydı. Bu tarz toprak evlerin örnekleri halen varlıklarını sürdürmektedir.

573 Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 132-133.

574 Samuel Lyde`ye göre, bazı evler penceresiz, bacasız olsa da çok kötü yapılı değildir. Bu evler tek tip olup taş ve molozla inşa edilmişti. Walpole`un aktardığına benzer şekilde evlerin çatılarının ahşap malzemeyle inşa edilmiş olup iç kısımdan yine tahta direklerle desteklendiğini aktarır. Yine evin ortasında ocak niyetine düzenlenmiş bir çukur ve yerde hasır ve yorganların olduğunu ifade eder. Buğdaylarını muhafaza etmek için de çamurdan imal edilmiş ambarların da mevcut olduğuna dikkat çeker. Bakınız, Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 230.

575 Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 345-347.

576 Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 345-347.

Nusayrilerin giyim tarzlarını Türklere benzeten Walpole, beyaz renge kutsiyet yüklediklerinden bu renkte olan elbiseleri tercih ettiğini söyler. Başlarına beyaz bir sarık sardıklarını ya da "tarbuş" taktıklarını, ayrıca uzun kollu ipekten bir gömlek ve kırmızı yada siyah renkli bir kuşak bağladıklarını belirtir. Kadınların da benzer şekilde ipekten beyaz bir elbise giyip bellerinden "zennar" denilen bir kuşak bağladıklarını ifade eder.[577]

Walpole`un, Nusayrilerin karakterleri hakkında yaptığı gözlemleri dikkatimizi çekmektedir. Ona göre, Nusayriler ticaret ve alışverişte oldukça dürüst davranırlar. Sahip oldukları borca sadık kalır, onu inkar etmezler. İşlerinde oldukça sıkı çalışırlar. Genelde tarımla uğraşırlar. Ama ömür boyu verdikleri emeğin karşılığını alamadıklarından ötürü hoşnutsuzdurlar. Biriktirdikleri paraları ise saklamaya çalışırlar. Çünkü bir gün devlet memurlarının gelip biriktirdikleri bu paraları zorla ellerinden almalarından korktuklarını söyler.[578]

Lyde ise, Nusayrilerin konuksever olduklarını belirtirken bunu, "bir insana ikramda bulunduğumuz vakit bizi sever" şeklinde düşündüklerini söyler. Ayrıca Şeyhlerinin de konuklarına karşı oldukça cömert davrandığını vurgular. Diğer taraftan Lyde, Nusayrilerin sarhoşluk gibi kötü bir huyu olduğunu söyler. Rakıyı kısmen kasabadan getirdikleri gibi ayrıca kuru incirden damıtma[*] yoluyla da imal ettiklerini ifade eder.[579]

Yaşam mekânı olarak daha çok kırsal alanı seçen ve kapalı bir toplum yapısına sahip olan Nusayrilerin şehir kültürüne karşı mesafeli ve olumsuz tutumları bulunmaktaydı. Daha önce değindiğimiz gibi, böyle bir tutumun oluşmasında şehrin, aynı zamanda, "hükümetin mekanı" olmasıyla ilişkilendirebiliriz. Nusayrilerin şehir ve kasaba ortamına karşı olan olumsuz tutumlarıyla ilgili olarak Lyde, kasabalara gitmek istemeyişleri sebeplerinden birisi de Müslüman ve Hristiyan ahaliyle karşılaşmamakla ilgili olduğunu söyler. Ayrıca Lyde, Nusayrilerin şehir (başta Lazkiye olmak üzere)

---

577 Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 345-347.

578 Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 352-353.

* Halk dilinde "boğma rakı" olarak adlandırılır.

579 Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 224-229.

ortamında ahlaki bozukluklar yaşandığını ve kendilerini şehrin bu olumsuzluklarından korumak için buralardan uzak kalmaya çalıştıklarını belirtir.[580]

Nusayriler Müslüman olan diğer kesimler gibi, İslam dininin yasakladığı domuz etini yemiyorlardı. Bunun yanında, kendi inanç anlayışları gereği bazı gıda ürünlerine karşı uzak duruyorlardı. Bu dönemde Walpole`un aktardığına göre, Nusayriler kör, topal veya kusurlu sığır ve koyunun etini de yemezler. Ayrıca tavuk eti dışında dişi hayvan eti ve ayrıca ölmüş hayvan etini de yemezler. Şarap ve alkol ise normal olarak içilmektedir. Ancak sigara-tütün konusunda tereddüt ederler. Şemsiyalılar tütüne uygun bakmazlar ve bu sebeple tütün kullanmazlar. Kilazilerde ise tütün serbest olup şeyhleri bile kullanırlar. [581] Diğer taraftan Lyde`nin aktardığı kadarıyla, Nusayriler eti fazla tüketmiyorlardı. Yaz mevsiminde incir ve kavun kış mevsiminde ise kuru yiyecek, biraz tereyağı ve süt tüketiyorlardı. Lyde, pirinç onlar için bir lükstür, der.[582]

Nusayrilerin gerek kendi aralarında yaşanan çatışmalarda gerekse isyan ve eşkiyalık hareketleri nedeniyle devletin yerleşim bölgelerine yaptığı askeri harekatlar köylerinin ve tarım alanlarının tahrip olmasına neden olmaktaydı. Bu durum beraberinde toplumsal bir travma yaratabiliyordu. Nusayriler farklı dönemlerde bu gibi zorlayıcı sebeplerden dolayı bulundukları yerlerden ayrılarak özellikle Antakya ve Çukurova bölgesine göç etmişlerdi.[583]

Farklı dönemlerde Antakya ve Çukurova bölgesine gelmiş olan Nusayriler Lazkiye bölgesindeki Nusayrilerin mevcut durumundan daha farklı şartlara sahiptiler. Öncelikle, bu bölgedekiler benzer inanç ve kültür hassasiyetlerine sahip olmalarına karşın özelde Cebel bölgesi ve genel olarak Lazkiye çevresindeki Nusayrilerin aşiret tarzında şekillenmiş olan sosyal yapılarından farklılaşmışlardı. Bunun yanında, bu bölgelerdeki

---

[580] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 227-229

[581] Frederick Walpole, *a.g.e*, s. 354-355; Ayrıca bakınız, Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 192; Hüseyin Türk (b), *a.g.e*, s. 61-64

[582] Samuel Lyde, *a.g.e*, s. 231

[583] Samuel Lyde, s. 18,52; Et-Tavîl, *a.g.e*, s. 285-287; M. Arinberg-Lanatza, *a.g.m*, s. 214; Yvette Talhamy (a), *a.g.e*, s. 896

Nusayriler Lazkiye`dekilere nazaran Sünni ve Hristiyan ahaliyle iç içe yaşamaktalardı.[584]

Antakya ve Çukurova bölgesinde bu dönemde yaşayan Nusayrileri ele aldığımızda bilhassa Antakya bölgesinde yaşayanların zor şartlar altında yaşadıklarını söyleyebiliriz. Bu Nusayriler, genelde Sünni ahalinin mülk sahibi olduğu arazilerde deyim yerindeyse yanaşma, ırgat, arazi kiracısı olarak çalışıp hayatlarını idame ettirmeye çalışıyorlardı.[585]

XIX. yüzyılın sonlarına doğru devletin Nusayrilere olan yaklaşımının değişmeye başlaması paralelinde sahip oldukları şartlar daha yakından takip edilmeye başlanmıştı. Bu münasebetle onlar hakkında devletin bürokrat veya memurları tarafından II. Abdülhamit`e sunulmak üzere hazırlanan raporlar ve yine benzer resmi belgeler Nusayriler hakkında ayrıntılı bilgiler içermektedir.[586]

Bunlardan 5 Cemaziyevvel 1310 (25 Kasım 1892) tarihli olarak Suriye Maarif Müdürü Halil Kemal tarafından Padişah`a sunulan bir raporda, Antakya Nusayrilerinin sosyal ve ekonomik durumlarını ilgilendiren yerleri ele almaya çalışacağız. Rapora göre, Antakya Kazasındaki İslam ve Hristiyan ahalisinin büyük bir kısmının civar kasabada ve Antakya`ya 4-5 saat uzak olan Süveydiye Nahiyesindeki bahçeleri ipek ve her türlü meyve yetiştirilmek için mülk etmişlerdir. Nusayriler, Ehli Sünnet ve Hristiyanlara ait bu bahçelerde çalışmakta ve kazandıkları hâsılatın bir kısmını aldıktan sonra geriye kalan geliri mülk sahibine verilmektedirler. Nusayriler, Ehli Sünnet ve Hristiyanlara ait bu bahçelerde çalışmakta ve kazandıkları hâsılatın bir kısmını aldıktan sonra geriye kalan geliri mülk sahibine verilmektedirler Mülk sahiplerinin 1000 – 2000 kuruş almak şartıyla verdikleri mülklerinde Nusayriler eşleri ve çocuklarıyla gece gündüz çalışmalarına karşın bu emeklerinin hak ettiği kadar gelir sağlayamamaktadır. Mahsulden sonra hesap görüldüğü vakit mülk sahipleri, evvelce Nusayrilerin aldıkları kuvvet parasını ödeyebilmek için kendilerini esir gibi kullanmaktadırlar. Nusayriler ise borçlarını karşılayabilmek için bazen hâsılatı tamam göstermeyip hırsızlığa mecbur

---

584 BA. Y.PRK. MF 2-57; André Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, Çeviren: Ali Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995, s. 66

585 BA.Y.PRK.MF 2-57;M. Arinberg-Laanatza, *a.g.m,* s. 214-218; Selahattin Tozlu, *a.g.m,* s.105

586 Bakınız, BA, Y.PRK.MF 2-57; BA, Y.PRK.AZN 4-57; ayrıca 1 Cemaziyelahir 1309 (2 Ocak 1892) tarihli Şura-yı Devlet Dahiliye Dairesi mazbatası için bakınız,BA,İ.MMS 130-5563.

oluyorlar. Bahçe sahipleri, hırsızlığa başvuran Nusayrileri, kuvvet paralarını aldıktan sonra kovmakta ya da hükümete teslim ederek aleyhlerinde davacı oluyorlar. Başvurdukları diğer bir yol ise, asker yoklamalarında kayıt yaptırmamış ve kaçak olan Nusayrileri ihbar etme yoluna gitmeleridir. Aslında onları yanlarında çalıştırırlarken yani menfaatleri bu durumla uyuştuğu vakit bu durumu bilmelerine rağmen görmezlikten gelirken aksi durumda ise şartları yine kendi lehlerine çevirmeye çalışıyorlardı. Bu şartlar içerisinde mülk sahipleri şahsi menfaatlerini hangi yönde görürlerse ona göre davrandıklarını ve Nusayrilerin durumunun tamamen kendilerinin insafına bağlı olduğunu belirtir. Bunun yanında Nusayrilerin Şer`iye ve Nizamiye Mahkemelerinde şahadetleri kabul edilmediğinden dolayı bahçe sahipleri karşısında hak idiasına sahip olamıyorlardı. Bu sebeple Nusayriler içinde bulundukları şartlardan kurtuluşu camilere girmelerine izin verildiğinde bulacakları fikrine sahip oldular. Fakat çoğu Ehl-i Sünnetten olan bahçe sahipleri ise Nusayrilerin Ehli Sünnet statüsünde kabul edildiklerinde hukuki açıdan kendileriyle eşit olacaklarını görüp bundan rahatsızlık duymaktadırlar. Çünkü bu durumda Nusayrilerin Şer`iye ve Nizamiye Mahkemelerinde şahitlikleri kabul edilmeye başlanacağı gibi ayrıca Mülk sahipleri onları mülklerinde istedikleri gibi kullanma imkanı kalamayacaktır. Bu sebeple Ehl-i Sünnet`ten olan mülk sahipleri ve bunlardan bilhassa Bereket ve Halefzade aileleri Nusayrilerin camilere girmelerinin engellenmesi konusunda tahrik eylemlerinde bulunuyorlardı. Üstelik bu iki aile, bölgedeki devlet ileri gelenlerini menfaatleri gereğince taraflarına çekebilmek için türlü entrikalar çevirmekteydiler. Aleyhlerine açılan davalarda veya ihbarlarda durumu kendi lehlerine çevirebiliyorlardı. Bu durum karşısında ise, kazanın gerçek memurları bu iki ailenin Nusayrilerin camiye girmelerine engel olmak için yarattıkları fesada mecburen ses çıkarmadıklarını bildirir.[587]

Raporda verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere Antakya bölgesi Nusayrileri toplumun en alt tabakasında bulunmaktaydılar. Buradan hareketle, Nusayriler için kullanılan "fellah" tabirinin bu bağlamda düşünülmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

---

[587] BA, Y.PRK. MF 2-57; Ayrıca bu konuda benzer bilgiler veren resmi belge olarak bakınız, BA, İ.MMS 130- 5563.

Antakya bölgesi Nusayrileri için kullanılan "fellah" tabiri onların çiftçi olmaları ve ziraatle uğraşmalarından hareketle aşağılayıcı bir anlama dönüşmüştür.[588] Yukarıdaki rapordan hareketle[589], fellah tabirinin Nusayrilerin alt sınıf tabakasındaki toplumsal konumuna yönelik olarak tahkir edici bir mana kazandığı söylenebilir. Sosyal ve ekonomik durumlarına, sahip oldukları inanç anlayışlarına dair düşüncelerin fellah tabirinin aşağılayıcı bir mana kazanmasında pekiştirici bir etki oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Antakya bölgesi Nusayrileri gerek içinde bulundukları toplumsal statüden gerekse kapalı inanç cemaati olmalarından dolayı, şehrin dış mahallelerinde ya da yaygın yerleşim bölgelerinin dışında olan yerlerde yerleşmişlerdi.[590] André Raymond Antakya Nusayrilerinin bu durumunu şu şekilde ifade eder:

> *"Alevilerin Antakya`da ki durumu çok farklı idi. Merkezini politik açıdan egemen unsur olan Türklerin tuttuğu bir kentte, heterodoks bir mezhep olan Aleviler şehir dışına atılmışlardı. Bu konum, yaşadıkları ikili horlanmaya denk düşüyordu: toplumsal açıdan köylü, dinsel açıdan sapkın olarak eziliyorlardı. Antakya`nın Alevi nüfusu "ağır işler ve alt meslekler için köle olmasa da serf düzeyinde bir el emeğinin" deposu olarak görülüyordu. Güvenlik nedenleriyle semtlerine kapanmış aleviler, dışlandıkları kentin en sefil ve ezilen kesimini oluşturuyorlardı. Kent topografisi içindeki yerleri, azınlık Müslüman toplumlar yelpazesindeki uç konumlarının çarpıcı bir anlatımıydı".*[591]

Ancak Raymond`un bahsettiği yerleşim tecritini doğrudan Nusayrilerin sahip oldukları inanç anlayışına bağlaması eksik bir çıkarımdır.* Elbette Nusayrilerin şehrin kenar bölgelerinde ayrı olarak yaşamalarında inanç anlayışları ve buna bağlı olarak kapalı toplum yapılarının etkisi bulunmaktaydı. Ancak inanç anlayışlarının (akaid-i batıla)

---

588 Fellah tabiri ve anlamları hakkında ayrıntılı olarak bakınız, Frederick Walpole, *a.g.e,* s. 334-335**;** René Dussaud, *a.g.e, s. 7*; Selahattin Tozlu, *a.g.m*, s. 83, 106,108.

589 BA, Y.PRK. MF 2-57.

590 Bakınız, André Raymond, *a.g.e,* s. 66.

591 André Raymond, *a.g.e,* s. 66.

* Raymond`a getirilen eleştiride ise, inanç faktörünün görmezlikten gelinerek manipülatif bir yaklaşımla durumun sadece fakirlik, cahillik ve yerli ahalinin hoşgörüsüzlüğüne bağlanması da yanıltıcı olabilir. Bakınız, Mehmet Tekin, *Hatay Tarihi (Osmanlı Dönemi),* Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 130.

yaşam imkânlarını daraltması bilhassa Antakya bölgesinde yaşayan Nusayrilerin sosyal ve ekonomik şartları üzerinde önemli bir etki yaratmıştı.[592] Mahkemede şahitlik yapma ve hatta mülk edinme haklarının olmaması onların toprak sahiplerine bağımlı ve mecbur olarak hayatlarını idame ettirmelerine sebep olduğu sonucunu çıkarabiliriz.[593] İnanç faktörünün yanında sahip oldukları sosyal ve ekonomik statünün böyle bir yerleşim tarzının oluşmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Çukurova bölgesindeki Nusayrilerin sahip olduğu şartlar da Antakya bölgesindekilerin durumlarına benzerdir. Öyleki bu bölgedeki Nusayrilerin ekonomik durumlarındaki olumsuzluklar daha önce ele aldığımız gibi, misyonerlerin bölgedeki çalışmalarına müsait bir imkân yaratabiliyordu. Misyonerlerin kendilerine sunabileceği yaşam imkanlarını değerlendirmek isterken çocuklarını da bu münasebetle onlara teslim edebiliyorlardı.[594]

Hilmi Uran`dan, Çukurova Nusayrilerinin içinde bulundukları şartların XX. yüzyılda da devam etmiş olduğu öğrenmekteyiz. Uran`a göre, Nusayriler genel olarak, bahçıvan, çiftçi ve manavdılar. Ayrıca yaşam standartlarının yükselmesi gayesiyle çocuklarını okutmaya önem verdiklerini söyler. Uran, bu ahaliye fellah ve Arap Uşağı denildiğini ancak Nusayrilerin bu söylemden rahatsız olduğunu da belirtir. Raymond`un Antakya`daki Nusayrilerin yerleşim bölgeleri hakkında bahsettiği durumun burada da geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Uran, Nusayrilerin bu bölgedeki şehir ve kasabaların kenar mahallelerinde toplu olarak yaşadıklarını ifade eder.[595]

---

592 BA, Y.PRK.MF 2-57.

593 BA, Y.PRK.MF 2-57; BA, İ.MMS 130- 5563.

594 Bakınız, BA, A. MKT. MHM, 700-5; Ali Sinan Bilgili, *a.g.m*, s. 50-72; M. Arinberg-Laanatza, *a.g.m*, s. 214

595 Hilmi Uran, *a.g.e*, s. 160-162; Bu durum daha sonraları da devam eder. Hatay bölgesindeki pek çok Nusayri Çukurova bölgesindeki pamuk ve narenciye arazilerinde mevsimlik işçi olarak çalışmak için geçici göçlerde bulunuyorlardı. Ayrıntılı olarak bakınız, Peter Alford Andrews, *a.g.e*, s. 215.

4. BÖLÜM: XIX. YÜZYILDA NUSAYRİLER ARASINDA AMERİKAN MİSYONERLERİNİN FAALİYETLERİ VE DEVLETİN BU KONUDA ALDIĞI TEDBİRLER

4.1. NUSAYRİLER ARASINDA MİSYONER ÇALIŞMALARI

Çok daha eski zamanlardan beri icra edilen Hristiyan misyonerliği XIX. yüzyılın kendine özgü şartlarında en parlak dönemini yaşamıştır. Bu dönemde Avrupa devletlerinin sömürgeleştirme faaliyetleriyle misyonerlik dini fonksiyonunun dışında politik bir araç olarak ta icra edilmeye başlanmıştı. Misyonerliğin dini bir hareket olması dışında yeni fonksiyonlar kazanması onu çok yönlü bir faaliyet tarzı haline getirmiştir. Misyonerlik faaliyetleri Batılı devletlerin sömürgeci politikaları açısından uygulanan farklı bir yöntem olmuştur.[596] Öyleki bazı misyonerler kendi ülkelerinin temsilcileri olarak görevlendirilmekteydi. Bu misyonerler bulundukları bölgelerde yaptıkları çalışmalar ve ayrıca Osmanlı`nın içinde bulunduğu siyasi durum hakkında da bilgiler sunuyorlardı.[597]

Misyonerlik faaliyetleri, Osmanlı`nın XIX. yüzyılda siyasi, askeri ve ekonomik alanda içinde bulunduğu kötü durumun paralelinde artmaya başlamıştır.[598] Üstelik Misyonerlerin Osmanlı topraklarında yürüttüğü faaliyetler Dürzi, Maruni ve Nusayri gibi marjinal ve farklı dini-mezhebi kesimler arasında daha yoğun olmaktaydı.[599]

---

[596] Uygur Kocabaşoğlu, *a.g.e*, s. 14-15.

[597] Yvette Talhamy(c) a.g.m, s. 216- 218.

[598] Yvette Talhamy (c), *a.g.m,* s. 218- 219.

[599] 29 Zilhicce 1301 (20 Ekim 1884) tarihli belgede, İngiltere ve Fransa`nın Suriye ve Filistin`deki Katolik, Maruni, Dürzi ve Nusayri çocukları için mektepler açarak, bu cemaatlerin çocuklarına telkinatta bulunup faaliyet gösterdikleri belirtilmekteydi. Bakınız, BA, Y.EE.KP.

XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun hakim olduğu topraklarda Rus, Fransız, Alman ve İngiliz misyonerler faaliyet yürütmekteydi. Fakat bu yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu topraklarındaki en önemli ve yaygın misyonerlik faaliyeti Amerikan misyonerleri tarafından yürütülmekteydi.[600]

Ancak Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren misyonerlerden hiç birisi Amerikalı misyonerlerden daha fazla dikkat çekici olmamıştır. İmparatorluğun pekçok bölgesinde faaliyet yürütmeye başlayan Amerikan misyonu bilhassa XIX. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı için ciddi bir sorun haline gelmiştir.[601]

1810 yılında kurulan American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) ve diğer bir ismiyle BOARD, 1870 yılına kadar tek başına misyoner faaliyetlerini yürütürken bu tarihten itibaren ise Board Of Foreign Missions of de Presbytrian Church (BFMPC) ile birlikte bu çalışmaları yönetmiştir.[602]

Amerikan Board teşkilatı misyoner çalışmalarının daha sistemli yürüyebilmesi için Misyon yani bölge, İstasyon ve dış istasyon gibi birimlerle örgütlenme yoluna gitmiştir. [603] Bunun yanında, Amerikan misyonerleri bulundukları bölgeleri daha yakından tanımaya çalışmakta ve buradan hareketle yapılabilecek en uygun faaliyet yolunu tatbik etmeye çalışıyorlardı. Öyle ki bu misyonerler bulundukları bölgelerde 25, 30 ve hatta Henry Jessup`tan gördüğümüz gibi 50 yıl kalabiliyorlardı. Aynı zamanda bulundukları bölgelere göre birden fazla dil bilmeye gayret ediyorlardı. Gittikleri

---

1-80; Daha geç bir dönemde yani XX. Yüzyılın başlarında dahi bu faaliyetlerin sürdüğü anlaşılmaktadır. 6 Rebiyülahir 1327 (27 Nisan 1909) tarihli belgede, Suriye ve Beyrut'ta, Fransızların Marunileri, İngilizlerin Dürzileri ve Amerikalıların ise Nusayri ahalisini himaye etmek isteyip, ismi zikredilen bu ahalilerin bulundukları bölgelerde açtıkları mektepler aracılığıyla onları kendi mezheplerine celbetmek ve siyasetleri gereğince faaliyetlerini yürütmeye çalıştıklarını ve bu konuda tedbirler alınması gerektiği bildirilir. Bakınız, BA, Y.EE. 43-103; ayrıca bakınız Naim Ürkmez-Aydın Efe, *a.g.m*, s. 128-129.

[600] Selim Deringil, *a.g.e*, s. 126-130.

[601] Selim Deringil, *a.g.e*, s. 131.

[602] George E. White, *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hâtıraları*, Tercümesi: Cem Târık Yüksel, Enderun Kitabevi İstanbul, 1995, s. 11; Uygur Kocabaşoğlu, *a.g.e*, s. 16; İlber Ortaylı (a), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul 1983, s. 140.

[603] George E. White, *a.g.e*, s. 17; Özgür Yıldız, *Misyonerlik ve Amerikan Board Teşkilatı (Türkiye`de Siyasi ve Sosyal Hayata Etkileri)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 24-25.

bölgelerdeki halkın inançlarını, kültürlerini ve beklentilerini iyi tanımaya çalışıyorlardı.[604]

Board`un Osmanlı topraklarında teşkilatlanmaya başlayan ilk misyonu 15 Ocak 1820 tarihinde merkezi Beyrut olmak üzere, bölgeye gelmiş Amerikan misyonerleri olan Parsons ve Fisk tarafından kurulmuştur. Suriye`de kurulan bu misyon gelişmeye başlayan çalışmaların temelini oluşturacaktı. [605] Diğer ülkelerin misyonerleri gibi Amerikan Protestanlık misyonerleri öncelikle eğitim ve mektep yoluyla Protestanlığı yaymaya çalışmaktaydı. Böylece, bulundukları bölgenin ahalisine çocukları yoluyla yaklaşmak ve bilhassa Osmanlı`nın ihmal ettiği eğitim ihtiyacını karşılama yoluna gidiyorlardı. Özellikle Suriye`de eğitimin sadece bazı cemaatlerin kendi ihtiyaçlarını karşılamasıyla sınırlı olması ve devletin burada herkese hitap eden kamu eğitim sisteminin olmayışı böyle misyonerler için iyi bir fırsat olmuştu. Amerikan misyonerleri okullar, yetimhaneler vb. gibi faaliyet alanları açarak çalışmalarını sürdürmüşlerdir. [606]

Misyonerler özellikle 1839 ve 1856`daki Tanzimat dönemi fermanlarına dayanarak herkesin kendi inancını seçme özgürlüğünün verilmesinden hareketle çalışmalarını yürütmeye çalışıyorlardı.[607]

Nusayriler arasında ise, Protestan misyoner faaliyetleri 1830`lardan itibaren kendini göstermeye başlar. Bu dönemden itibaren Nusayrilerin yaşadıkları bölgeleri ziyaret etmeye başlayan Amerikan misyonerleri Nusayrilerle yakın münasebetler kurmaya başlarlar. 1850 lerde Misyonerler Nusayriler arasındaki faaliyetlerine Suriye'de yoğun bir okullaşma ağı kurulduktan sonra başlar. Okulların yanında ayrıca hastane ve dispanserler de kurulup sağlık hizmeti verirler. Diğer taraftan Amerikan misyonerleriyle İngiliz Anglikan misyonerleri arasında Nusayriler konusunda bir rekabet bulunmaktaydı. Yaptığımız bu çalışmada kaynağına başvurduğumuz Lyde de İngiliz

---

[604] Henry H. Jessup için ayrıntılı olarak bakınız, *Fifty – Tree Years in Syria*, Volume I, Fleming H. Revell Company, World Public Library Association, Newyork 1910 ve The *Arab Women*, by C. S. Robinson, İsaac Riley, Dodd& Mead, Newyork 1873; Uygur Kocabaşoğlu, *a.g.e*, s. 219

[605] George E. White, *a.g.e*, s. 59; Yvette Talhamy (c), *a.g.m*, s. 216.

[606] Samuel O. Wylie–T.P. Stevenson, *a.g.r*, s. 217-218; İlber Ortaylı, *a.g.e*, s. 140-141; Yvette Talhamy (c), *a.g.m*, s. 216.

[607] Yvette Talhamy (c), *a.g.m*, s.229.

misyonerlerinden birisiydi. Lyde, iki defa gittiği Cebeli Nusayriye bölgesinde Nusayrilerle yakın ilişkiler kurmuştu.[608]

Diğer taraftan, yüzyılın sonlarına doğru Nusayriler arasındaki misyonerlik faaliyetlerinin Amerikan misyonerlerinin tekeline girdiğini söyleyebiliriz. 1870 `lerden itibaren Nusayriler arasındaki faaliyetlerini hızlandırmaya başlayan Amerikan misyonerleri Nusayri kız çocuklarının da okullara alınması için çalışmalar yapıp kız mektepleri açmaya başlamışlardı. [609] Mektebe alınan Nusayriler ise din değiştirdikten sonra bu mekteplerde muallim olarak hizmet vermeye başlıyorlardı. Ancak bu durum devletin şüphelerinin arttırmaya başlıyordu. [610] Bu durum üzerine Osmanlı Devleti, misyonerlerin yaptığı bu eğitim faaliyetlerini kontrol altına almak için 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesiyle Müslim ve Gayrımüslim tüm eğitim kurumları devlet kontrolüne alınmaya çalışıyordu. Nizamnamenin 129. Maddesinde ise özellikle cemaat ve yabancı okullara işaret ederek, bu tür okulların öğretmenlerinin diplomalarının Osmanlı Maarif Nezaretince onaylanması ve okutulacak derslerin bir listesinin verilmesi ve ders kitaplarının uygun görülmesi şart koşuluyordu. Ancak bu nizamname 1880`lere kadar uygulanma imkânı bulamamıştı. [611] Bu durumun, Batılı ülkelerin bu hususta yaptığı baskılar ve gerçekleştirilen kampanyalarlarla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Öyleki 1875 senesinde Batılı devletlere mensup Protestan kiliseleri temsilcilerinin imzasıyla ve Osmanlı`yı protesto etmek münasebetiyle hazırlanan yazıyla ilgili belge bu konuda örnek gösterilebilir.

Nusayrilere mensup Mustafa namındaki bir şahısın din değiştirip Hristiyan mezhebine geçtikten bir misyoner mektebinde muallim olarak çalışmaktaydı. Ancak 1873 senesinin Eylül ayında tevkif edildikten sonra Şam`a gönderilmiştir. Bu esnada darb edilip tahkire

---

[608] Bakınız, Samuel Lyde, *Asian Mystery, İllustrated in The History, Religion and Present State of The Ansaireeh or Nusairis of Syria,* London 1860; Yvette Talhamy (c), *a.g.m,* s. 222-223.

[609] Henry H. Jessup (a), a.g.e, s. 39-43. Nusayrilerin yaşadığı Lazkiye, Antakya, Süveydiye, Mersin bölgelerinde Amerikan Misyonerlerinin yoğun faaliyetleri bulunmaktaydı. Misyonerler yaptıkları çalışmalar için rapor ve mektup gibi kayıtlar hazırlıyorlardı. Muhtelif Amerikan misyonerlerinin kayıtları için bakınız, Herald Of Missionnews - The Messengers Of The Churches, Newyork 1889, s. 28-30, 77-78, 114-116, 150-151, 153-154, 165-167.

[610] Julius Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East,* Fleming H. Revell Company, Newyork 1910, s. 209.

[611] Selim Deringil, *a.g.e,* s. 122-125; Uygur Kocabaşoğlu, *a.g.e,* s. 120; Yvette Talhamy(c) *a.g.m,* s. 225.

uğradığı iddia edilmiştir. Benzer şekillerde Batılı devletlerin yaşandığını ileri sürdüğü bu gibi olaylar (din değiştirmiş olan Maraşlı Mustafa`nın da Maraş`tan İzmir`e sürgün edilmesi meselesi gibi) üzerine, Başta İngiltere ve Fransa olmak üzere yine Flemenk, Belçika, Almanya, İsveç, Norveç, Yunanistanda bulunan Protestan cemaatlerine mensup 143 kişinin ve İngiltere`deki ruhban kesiminden oluşan 117 imzalı bir dilekçe hazırlanıp İstanbul`a gönderilir. Bu dilekçeye göre, Osmanlı Devleti`nde 1856 yılındaki Hatt-ı Hümayunla din ve ibadet özgürlüğünün ilan edilmesine karşın Hristiyanlığa (tanassur) giren kişilerin darb ve tahkire maruz kaldıklarını ileri sürüp İstanbul`u protesto etmişlerdi. Ancak Osmanlı, bu konudaki hassasiyetini korumak isteyerek iddialara cevap vermek istemiştir. Bu münasebetle hazırlanmış ve geniş bir ayrıntıya girilmiş 10 Muharrem 1292 (16 Şubat 1875) tarihli belgede, Suriye Vilayetine bağlı Lazkiye bölgesindeki Nusayrilerden olan iki kişinin asker firarisi ve diğer iki kişininde kurra neferi olmasına karşın bölgede bulunan Protestan mektebinde saklandıklarına dair ihbar alındığı belirtilir. Bunun üzerine mektebe gönderilen zabit ve askerlerin bu şahısları tutukladıkları belirtilmiştir. Yaşanan bu olay üzerine Amerikan konsolosu ve misyonerler, Protestanlığa girmiş olan bu şahısların askerlik görevlerinden muaf edilip iade edilmelerini isterler. Ancak bu isteğe karşı İstanbul, bu şahısların Osmanlı tebaası ve asker kaçağı olduklarını belirtip, tebdil-i din ve mezhep etmiş olsalar dahi askerlik vazifesinden kurtulamayacaklarını, bu sebeple serbest bırakılmayacaklarını bildirmiştir.[612]

Osmanlı Devleti özellikle Suriye`de, Amerikan misyonerlerinin giriştiği faaliyetlerin bölgedeki iktidarını tehdit edecek boyutlara geldiğini görünce bu çalışmaları kontrol etme ve engelleme yoluna girişmişti. Konumuz açısından düşüneceksek, Nusayriler arasında gerçekleştirilen faaliyetlerde misyonerler onların Protestanlığı benimsedikleri vakit askerlikten muaf tutulacakları vaadinde bulunması Osmanlı`yı en çok rahatsız eden konu olmuştur. Bu sebeple Osmanlı Devleti, yukarıdaki olayda da görüldüğü gibi,

---

[612] BA, İ.HR: 266-15960-1; Karşılaştırma için bakınız, Uğur Akbulut, *a.g.m*, s. 117.

din değiştirmenin askerlik vazifesinde muafiyet yaratmayacağı konusunda kararlılığını sürdürmeye çalışmıştı.[613]

XIX. yüzyılın sonlarına doğru, Nusayriler arasından faaliyet gösteren Amerikan Nusayrileri arasında isminden en çok söz ettiren kişi Dr. Metheny olmuştur.[614] Mersin`deki Amerikan misyoneri Dr. Metheny`nin yasadışı yollarla yürüttüğü eğitim faaliyetleri ise Osmanlı`yı uzun süre uğraştıran bir sorun haline dönüşmüştür. Amerikan Misyoneri Dr. Metheny`nin yanında bulundurduğu üç Nusayri kızını Amerikaya kaçırdığına dair babaları tarafından Adana Valiliğine yapılan şikâyet üzerine valilik olayı soruşturmaya başlamıştı.[615] Merkezin bu olaydan haberdar edilmesi üzerine Amerikan Konsolosluğuyla diplomatik yazışma tarafiği de başlamıştı. Öyleki, bu mesele Amerikan Hükümetiyle İstanbul arasında adeta küçük çaplı bir diplomasi krizine dönüşür.

Nusayri kızlarının Amerikaya kaçırıldığı iddiasıyla babları tarafından valiliğe yapılan başvuru beraberinde Osmanlı topraklarındaki Amerikan misyoner faaliyetlerinin ulaştığı seviyeyi de göstermekteydi. İstanbul, bu olaydan hareketle yasadışı yollarla yapılan misyonerlik faaliyetlerinin yarattğı tehdidin farkına varmış olacak ki bu konunun üzerine ciddi bir takibe başvurma yoluna gitmiştir. Misyoner mektebine alınmış Nusayri kızları konusunda yaşanan sorun Adana Valisinin İstanbul`a gönderdiği raporda ayrıntılarıyla ortaya koymaktadır.

Adana Valisi Nasuhi`nin Sadaret`e gönderdiği 9 Cemaziyelahir 1311 (18 Aralık 1893) tarihli uzun yazıda (birbirine benzer iki farklı suret olarakta mevcuttur) Mersin`de

---

[613] Bakınız, 10 Muharrem 1292 (16 Şubat 1875) tarihli belge olarak BA, İ.HR 266-15960-1; Ayrıca bakınız, Beyrut Vilayetine gönderilmiş 8 Muharrem 1313 (1 Temmuz 1895) tarihli tahrirat olarak BA, BEO 648-48555.

[614] Dr. D. Metheny, Tarsus Misyonunun bir temsilcisiydi. Dr. D. Metheny`nin burada yaptığı misyonerlik çalışmalarıyla ilgili olarak 29 Ekim 1888 ve yine 28 Haziran 1889 tarihli mektupları için bakınız, Herald Of Missionnews - The Messengers Of The Churches, Newyork 1889, s. 14 ve 97-98.

[615] BA, A. MKT. MHM, 700-5 tasnif edilmiş arşiv dosyasında bu konuyla ilgili yoğun ve içerik açısından benzer yazışmalar yapılmıştır; Benzer münasebetle ilgili belgeler olarak ayrıca bakınız, BA, Y.PRK. MF. 3-11 ve BA, BEO, 314-23496; Yine bakınız, Ali Sinan Bilgili, *a.g.m*, s. 59-73.

Metheny`nin açmış olduğu ve mektebe dair ayrıntılı bilgiyi daha önce de yani 29 Teşrinisani 1309 (11 Aralık 1893) tarihinde şifreli telgrafla bildirdiğini belirtir. Dr. Metheny`e ait mektebin açılmasının dayanağı, inşa ve açılış tarihi, öğrenci mevcudiyeti ve mektebin bulunduğu bahçede inşa edilen diğer binalar ve genişletme çalışmaları münasebetiyle hükümet ve maarif idaresine müracaat etmemesine karşın neden belediyenin bu faaliyeti engellemediği, ayrıca bu mektebe Suriye cihetinden kızlar celb olup olmadığının ve adetleri neyden ibaret olduğu hakkında ayrıntılı bilginin Maarif Nezaretinden gönderilmiş olan 22 Muharrem 1311 (5 Ağustos 1893) Mersin Mutasarrıflığına tebliğ olunmuş ve birkaç defa yazılmış olduğu halde cevap alınamadığını belirtir. Bu durum aslında Mahalli yöneticilerin bu mesele hakkındaki basiretsizliğine de dikkat çekmektedir.

Vilayet Maarif Müdürünün yakın zamanda Tarsus`a gittiği esnada Dr. Metheny`nin, Lazkiye`nin Cebel-i Kelbiye kazasından (olan) ve Tarsus`un Ömerli Mahallesi sakinlerinden Nusayri Rençber İbrahim bin Mahmud`un 8 yaşındaki Dilsiz Telic (burada bu şekilde ifade edilmiş olup başka belgelerde bu kız yine Nacide ismiyle anılır), 13 yaşındaki Zühre ve 17 yaşındaki Safiye isimlerindeki üç kızı yanlarına alıp bunlardan Telic`i üç sene evvel Amerika`ya kaçırıp diğerlerini de altı seneden beri iade etmeyip yanında tuttuğu ve kızların babasının bunun üzerine mahalli hükümet vasıtasıyla konsolosluğa müracaat eylemiş isede on günden önce kızların teslim edilemeyeceği cevabını alması üzerine bunların da Amerika`ya kaçırılacağına dair yapılmış tahkikatın ve babanın mutasarrıflığa yaptığı müracaatlar üzerine kızların teslimi için konsolosluğa telgraf çekildiği ve Maarif Müdürünün lazım olan tahkikat ve teftişat için Mersin`e gönderileceği beyanının yapıldığını belirtir.

Mezkur müdürlükten bu konuda gelen yazıda ise, mezkur mektebin, 1299 (1882) yılında devletin izni olmaksızın Pensilvanya Eyaleti`nin Pitsburğ kasabası ahalisinden olan Amerikan Misyoneri Dr. Metheny tarafından “Newyork Reform Presbiteryen Protestan” namındaki şirket adına inşa ve tesis olunduğu ve maarif açısından Şerait ve İcabat-ı Nizamiye (Maarif Nizamnamesi)`ye uyulmadığından başka belediyeden de ruhsat tezkeresi almaya lüzum görmeksizin bahçesinde bir bina ve yatak odaları inşa edildiği ve eski mektep binası bitişiğinde mükemmel ve cisimce bir bina daha inşa ettirilip ilave edildiği bildirilir. Ancak Dr. Metheny, bu mektep binasının esasen

zevcesinin mülkü olduğunu iddia ettiği ve yapılan tahkikat sonucu bunun böyle olduğu ve okulu Şerait-i Nizamiye`ye uygun hale getirilmesi için Esas Defteri ve ruhsatnamenin kısmen tanzim olunmuş iken aldığı ruhsatnamenin, mektep oluşturma şartına göre mektebe sadece Gayrımüslim çocukların alınması ama Müslüman çocuklarını istisna edilmesinin bu talimat ve emire aykırı olacağı beyanıyla tanzim olunan ruhsatnameyi almayı böylece reddetmiştir. Ayrıca okulun muallimlerinden Galiemus? ve Roza Miyani?`nin hasta oldukları bahanesiyle meydana çıkmadıklarından ve Kaytan, July Pols?, Hani Tadir? ve Vensa Gar zoz?'un da nüfus tezkerelerini bu ana kadar lüzum görülmediğinden dolayı alınmadığı, yalnız Osmanlı tebaasından iki, Amerikan tebasından iki muallim ve üç muallimeye usulü dairesinde şehadetname verilmiş, bayan ve erkek öğretmenlerden altısı şehadetnamesiz kalmıştır. Ayrıca 25 parça ders kitabı incelenmiş olup kitaplardan muzır görülen ve Beyrut maarif İdaresinin ruhsatıyla 1892 tarihinde Beyrut`ta basılmış olan *"Kitab-ı Hulasatü's Safiye fi Usulü'l Coğrafya"* namındaki kitabın bir nüshası müsadere olunmuş ve diğer nüshalarının Beyrut`a iade edilme kararı verilmiş olup bu kitabın okutulmasının yasaklandığını ifade etmiştir.

Ayrıca Vali`nin bildirdiğine göre, bu okulda 100 kız ve 50 erkek öğrenci bulunup gece (leyli) mektebi olarak hizmet vermekte olup ibtidai ve rüşdiye sınıflarına sahip bulunmaktadır. Vilayette içerisinde bulunan bu gibi Protestan mektepleri Amerika`da bulunan üç şirket tarafından idare ediliyordu. Bunlardan biri Anadolu Ermenilerini, diğer Suriye havalisi Katoliklerini ve üçüncüsü de Dr. Metheny`nin bahsedilen mektebinin mensup olduğu *"Newyork Reform Presbiteryen Şirketi"* ise Ehli İslam`ı ve buna yol olması için de öncelikle Nusayrileri Protestan mezhebine celb ve davet etmek maksadıyla kurulmuştu. Bu şirketler buralara gönderdikleri misyonerleri aracılığıyla mektepler tesis edip Protestanlaştırma faaliyetine başladıkları ve Maarif nizamnamesinin sadece 129. maddesine bir derece uymakta olup diğer talimat ve emirler kendilerine kabul ettirilememekte, bu mektepler hakkındaki öğrenci mevcut sayısı gibi bilgiler alınamamakta olduğunu belirtir. Dr. Metheny`nin bu mektebinde bulunan Nusayri kızları velileri defalarca talep olduğu üç kızın dilsiz olanını daha önce Amerika`ya gönderdiği ve yanında bulunan diğer ikisini ise yanında alıkoyup bunların yedi senelik okul masrafları ödenmedikçe teslim etmeyeceği hakkında Amerikan Konsolosluğu aracılığıyla bildirmiştir. Kızların dostane surette alınamıyacağı anlaşılmış

ve işin çözümünün bölgedeki Nizamiye mahkemesi yoluyla olmasına bırakılmıştır. Bunun yanında Dr. Metheny`nin ifade ve itirazına karşın bu mektepte bir kaçının ebeveyninin Sünni olduğu ve gerisinin ise Nusayri erkek ve kız yüzden fazla çocuk bulunmaktadır. Ancak müslim kızların sayısı üzerine yapılan tahkikat ve yine bu çocukların bahsi geçen mektepten kurtarılmak istenmesine karşı Dr. Metheny, bu mektebin Maarif Nizamnamesine uygun olarak açıldığını iddia etmiş ayrıca bu çocukların künyelerinin bulunduğu defteri vermeyeceği beyanında bulunmuştur. Diğer kızların ise velileri bilinse bu çocukları gelip almaları sağlanır ya da mektep dışında hafiye memurları konulup kızların dışarı çıktıklarında tutulup bunların aileleri öğrenildikten sonra kendilerine gönderilmeleri kabil ise de künyelerinin alınmamış olması birinci seçeneğin icrasına engel olduğu gibi, ikinci seçenekte de yine istenilen olmamıştır. Ancak bu ecnebi mekteplerinde yatılı olarak okuyan çocukların künyelerinin verilmemekte dolayısıyla bu gece ve özel okulların her birisi hükümet nazarında mechulü`l ahval (neyin nesi olduğu bilinmeyen) hükmünde kalmaktadır. Vali ayrıca, bu mekteplerin padişah emriyle resmi ruhsata bağlanması hususunda Babıali ile Ecnebiye Sefareti arasındaki muhaberat henüz bir neticeye ulaşmamış ise de bu halin önü alınmak üzere bahsedilen okula devam eden ve devam edecek olanların künyeleriyle mezhep ve tabiiyetlerini gösteren bir defter verilmesi konusunda mekteb idaresinin mecburiyeti üzerine tebliğde bulunulmuştur.[616] Fakat bu konuda görülen durum istenilen sonucun alınmamasıyla ilgili olmaktaydı.

Dr. Metheny`nin Amerika`ya kaçması ise durumu daha çözümsüz bir hale getirmiştir. İstanbul`un Washington`dan kaçırılan kızlar konusunda talepte bulunmuş olsa da bu durum istenilen sonuca ulaştırmamıştır. Öyleki Amerikan Sefaretinden gelen cevaplar daha çok oyalayıcı olmaktaydı. Gelen cevaplar arasında, Amerika gibi bir ülkenin geniş coğrafyasında Dr. Metheny`nin bulunmasının zor olduğu belirtildiği gibi ayrıca bu

---

[616] Bu belge iki farklı suret olarak ta mevcuttur, BA, A. MKT. MHM, 700-5; Ayrıca bakınız, Ali Sinan Bilgili, *a.g.m,* s. 61-63; Adana Maarif Müdürü, Maarif Nezareti`ne gönderdiği 13 Kanunuevvel 1309 (25 Aralık 1893) tarihli uzun yazıda benzer durumun ayrıntılarından bahsetmiştir, BA, Y.PRK. MF. 3-11 ve Sadaretle Adana Valiliği arasında benzer konuda yapılmış yazışmalar için bakınız, BA, BEO, 314-23496.

şahsın sorumluluğu üstlenilmemekti. Anlaşıldığı kadarıyla İstanbul`un tüm gayretlere karşın istenilen sonuca ulaşılamamıştır.[617]

Sonuç olarak, XIX. yüzyılda Amerikan misyonerlerinin başta eğitim olmak üzere Nusayriler arasında sürdürdüğü misyonerlik faaliyetlerinde istenilen amaca ulaşılamamıştı. Osmanlı bu faaliyetleri engelleme çalışmalarına başlaması ve Nusayrilerin esasında takiyyeye başvurarak sahip oldukları inançlardan vazgeçmemiş olması bu başarısızlığın başlıca sebepleri olmuştur.[618]

4.2. MİSYONER ÇALIŞMALARINA KARŞI OSMANLI TEDBİRİ: MEKTEP VE MESCİDLER

Osmanlı`nın II. Abdülhamit döneminden itibaren izlemeye başladığı İslamcılık, yani Ortodoks Sünni politikasından hareketle Nusayrilerin Sünnileştirilerek devletle olan bağlarının kuvvetlendirilmesi amaçlanmıştı. Bu politikayla misyonerlerin Nusayrileri Protestanlaştırma çabasının önüne geçilmiş ve aynı zamanda bu ahalinin batıl inanç esaslarından vazgeçirip Sünni İslam`ı benimsemeleri sağlanarak Müslümanlar arasında hedeflenen birlik için bir adım daha atılmış olunacaktı. Bu çerçeve içerisinde Nusayrilerin Sünnileştirilme çalışmaları, devletin ideolojik kurumları olarak işleyen

---

[617] 1894 yılının farklı tarihlerinde olmak üzere, Washington Sefaretiyle yazışmalar yapılmıştır. Bunlardan birisi de, Washington Sefaretinden Hariciye Nezaretine gönderilen 22 Eylül 1894 tarihli ve 235 numaralı tahrirat olmuştur. Bu tahriratın tercümesine göre, Dr. Metheny`nin Amerika`ya gönderilen Nusayri kızlarının Osmanlı`ya iadeleri konusunda 4 Haziran 1894 tarihinde talimat veren bir yazı aldıkları belirtilmiştir. Ancak bu genç kızların ne isimleri ne de hangi yerde karaya çıkmış olduklarını bilmediklerinden araştırmanın neticesiz kaldığını belirtmişlerdir. Bunun yanında Amerikan memurlarının ise Amerika gibi geniş bir memlekette bu kızları bulmak için ayrıntılı bilgi talep ettikleri belirtilir. Buna benzer pek çok yazışma yapılmış olmasına karşın somut bir çözümün sunulmamaktaydı. BA, A. MKT. MHM, 700-5; Üstelik istenilen çözümün sağlanamaması yani Dr. Metheny`nin bahsi geçen kız çocuklarının bulunup ailesine teslim edilmesine dair İstanbul Amerikan Sefaretinden çekilen telgrafın cevapsız kalmasına tepki olarak Mersin Amerikan Konsolosu Mösyo Daraf`ın görevinden istifa ettiği anlaşılmaktadır. Adana Valisi Abdülhalik Nasuhi`den Sadaret`e gönderilen 27 Şaban 1311 (5 Mart 1894) tarihli yazı olarak, BA, A. MKT. MHM, 700-5; Ayrıca karşılaştırınız, Ali Sinan Bilgili, *a.g.m*, s. 65-66.

[618] Julius Richter, *a.g.e*, s.184; Yvette Talhamy (c), *a.g.m*, s.232

mektepler ve mescidler aracılığıyla olacaktı.[619] Bu münasebetle Osmanlı, başta Lazkiye bölgesi olmak üzere Nusayrilerin yaşadıkları köylerde mektep ve mescid inşa etmeye başlamıştı. Daha önce ele aldığımız gibi Antakya ve civarında Sünni ahaliyle bir arada yaşayan Nusayrilerin ise bu bölgelerde bulunan mektep ve camileri kullanmaları uygun görülmüştü.[620] 1890`lardan itibaren Lazkiye bölgesinde devletin mektep ve mescid inşa etme gayreti artmaya başlamıştı.[621]

Bu mekteplerde görevlendirilecek muallimlerin seçilmesi de devlet açısından hassas bir konuydu. Bu dönemde Osmanlı eğitim kurumlarında yetişen müderrisler-muallimler dört yıllık bir eğitimden sonra Şeyhülislam`dan icazet alıyorlardı. Devletin resmi İslam anlayışına göre yetiştirilen bu kişiler vilayetlerdeki eğitim kurumlarında vazifelendirilerek eğitim faaliyetlerini icra ediyorlardı. Nusayriler için açılan mekteplerde de bu kişiler, tashih-i akaid ile Sünni İslam`ın bu ahaliye benimsetilmesi amacıyla eğitim öğretim faaliyetini yürütmekle görevlendirilmişlerdi.[622]

Bunun yanında, Nusayrilerin dillerinin Arapça olması nedeniyle çocuklarına verilecek eğitimde kullanılacak risalelerin de bu dille hazırlanmış olması gerekmekteydi. Aslında bu mekteplerde verilecek eğitimin ve kitapların dilinin Türkçe olması karara bağlanmış

---

[619] Bakınız, BA, Y.PRK. UM 19-70, Kemal Karpat (a), *a.g.e,* s. 71-73; Selim Deringil, *a.g.e,* s. 57-74.

[620] Bakınız, BA, İ.MMS 130-5563.

[621] 11 Şevval 1307 (31 Mayıs 1890) tarihli yazıda Lazkiye ve Markab kazasındaki 40 bin kadar Nusayri`nin İslam-Hanifelik mezhebine girdikleri ve Lazkiye`ye bağlı 100 köyde 15 bin kadarının da yine aynı şekilde mezhep değiştirdikleri ve bu hususta dini eğitime ihtiyaç duyduklarına dair isteklerinden dolayı büyük köylerde mektep ve mescid inşasının yapılması ve gerekli kitap ve risalelerin gönderilmesi ve muallimlerin de buralara tayin ve istihdamının gerektiği belirtilir. BA, İ.DH 1182-92451; Karşılaştırınız, Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 120; 12 Zilkade 1307 (30 Haziran 1890) tarihli bir belgede ise, Lazkiye`nin sahil köyleriyle Markab ve Cebel Kazaları gibi Sahyun Kazası Nusayrilerinin de İslam (Sünnilik)`ı kabul etmelerinden dolayı Beyrut Vilayeti ve Lazkiye Mutasarrıflığından gelen telgrafnamenin Meclis-i Vükela`da görüşülmesiyle, Sahyun Kazası için 15 mektep ve 15 mescide muhtaç olunacağı ve onların bir takım rahiplerin tesiratı altında kalmamaları için istenilen mescid ve mekteplerin bir an önce inşa edilip muallimlerin bu mekteplere tayini uygun görülmüştür. İnşa masraflarının ise Iraz-ı İane-i Hazine-i Celile`den ödenmesi hususunda bilgi verilir. Bakınız, BA, MV 55-15.

[622] 10 Eylül 1306 (22 Eylül 1890) tarihli raporda Nusayriler için açılan mekteplerde verilecek eğitim için muallimlerin Beyrut ve benzer mahallerde iyi eğitim görmüş ve Arapça eğitime muktedir ve ayrıca güzel ahlaka sahip olup, ehl-i İslam`dan olan muallimlerin gönderilmesi gerektiği belirtilir. Ayrıca işin ehemmiyetinden dolayı, bu muallimlerin iyi seçilmesi, cahil ve ahlaksız olmamaları gerektiği vurgulanır. BA, Y.PRK. AZN 4-57; Ayrıca bakınız, Naim Ürkmez-Aydın Efe, *a.g.m,* 131-133 ve Selim Deringil, *a.g.e,* s.84-85.

olsa da Nusayrilerin Arapça dilini kullanması, bu konuda çözüm yoluna gidilmesini gerekli kılmıştı. Haleb Maarif Müdürü Mehmet Tevfik tarafından Maarif Nezaretine gönderilmiş 1 Muharrem 1312 (5 Temmuz 1894) tarihli yazıda İskenderun ve Antakya kazalarında bulunan Nusayrilerin Arap lisanıyla konuştuklarını, ancak bu kazalarda açılan ibtidai mekteplerde Türkçe lisanıyla eğitimin icra olunacağı kabul edilmiş ise de bu mekteplerde Nusayri çocuklarına Mustafa Bey tarafından hazırlanmış "telhis", "mülahhas" ve "mufassal" isimleriyle anılan İlmihal risalelerinin Arapçaya çevrilerek okutulmasına dair bir istek yazısı gönderilir. Bunun üzerine, 24 Rebiülevvel 1312 (25 Eylül 1895) tarihinde Maarif Nezaretinden Halep Vilayet Müdürlüğüne gönderilen cevapta ilmihal bilgilerini içeren kaynakların Arapça okutulması gerekiyorsa bunun bahsedilen kaynak ile değil de eski Şam Müftüsü Hamzazade Mahmut Efendi`nin Arapça hazırlanmış İlmihalinin okutulmasını uygun olacağı cevabı verilir.[623]

Nusayrilerin yaşadıkları bölgelerde mektep ve mescid inşasına girişilmesinde devlet ekonomik kaynak sıkıntısıyla karşı karşıyaydı. Bu sebeple ancak mevcut şartlar ölçüsünde çareler üretip kaynak yaratılmaya çalışılmaktaydı.[624] Ancak bu konudaki en önemli gelişme II. Abdülhamid`in mektep ve mescid inşaatı için gerekli bedeli kendi özel hazinesinden ödemesidir. Bu durum aslında devletin ekonomik durumunun vehametini gösterdiği gibi padişah tarafından Nusayrilerin sünnileştirilmesi çabasına gösterilen önemin bir delilidir.[625]

Böylece II. Abdülhamit`in şahsi hazinesinden yani Ceb-i Hümayun`dan kırk mektep inşası münasebetiyle her bir mektep için 5`er bin kuruştan toplamda 200 bin kuruş

---

[623] BA, MF. MKT 228-28; Karşılaştırma için bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m,* s. 93

[624] 25 Safer 1307 (21 Ekim 1889) tarihli Meclis-i Vükela kararıyla ilgili belgede, Lazkiye`nin çoğunluğunu oluşturan Nusayrilerin Hristiyanlığa çekme teşebbüsüne karşı İslam (Sünni-Hanefi Mezhebi) dinine çekmek için bu bölgede gösterilen mahalde 8 bab İbtidaiye mektebi tesis ve açılması ve seyyar müfettişi oluşturulup bunların masraflarının Lazkiye Sancağının mevcut maarif bütçesinin kamilen buraya harcanması konusu ele alınır.Bakınız, BA, MV 48-32; Benzer şekilde, Haleb Vilayetine gönderilen 23 Safer 1310 (16 Eylül 1892) tarihli yazıda Antakya ve İskenderun`da bulunan Nusayriler için inşa edilen mekteplerle kitap ve risalelerin masraflarının hisse-i maarifin mahaline terkiyle karşılanması isteniyordu.Bakınız, BA, MF. MKT 150-12; Ayrıca yapılan inşa çalışmasında gerekli olabilecek taş, kireç gibi malzemenin de bölge ahalisinin yardımıyla tedarik edilmesi istenmiştir. Bakınız, 14 Şevval 1307 (3 Haziran 1890) tarihli Meclis-i Vükela kararı, BA. MV 54-37; Karşılaştırınız Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 119-120.

[625] Bakınız, 1 Teşrinisani 1306 (13 Kasım 1890) tarihli belge olarak BA, Y.PRK. UM 19-70; Uğur Akbulut, *a.g.m*, s. 121.

ödenek sağlanmıştır. Ayrıca bu işin takibi için Erkan-ı Harbiye`den Kaymakam İsmail Bey gönderilmişti. Bunun üzerine, İsmail Bey de mektep inşasına öncelik verilmesi gerektiği talimatını vermiştir. Çünkü Sünni İslam`ı benimsetilmesi amaçlanan Nusayrilerin İslam dininin esaslarını bilmeden camiye gidip namaz kılamayacağı ve bunun beraberinde mekteplerin işlevsel olmaması durumunda verilen emeklerle camilere sarfedilecek akçenin de heba olacağı kanaatindeydi.[626]

II. Abdülhamid`in yaptığı maddi destekten yaklaşık iki yıl sonra inşaatı tamamlanmış olan bir mescid ve mektebin açılışı devlet erkanının katıldığı bir törenle yapılmıştı. Bu törenden bir gün sonra yani 28 Teşrinievvel 1308 (9 Kasım 1892) tarihli yazısında Lazkiye Mutasarrıfı Ziya, Lazkiye`nin Kancara Köyünde inşası tamamlanmış mescid ve mektebin resmi açılışı münasebetiyle Vilayet İdare Meclisi, Adliye Heyeti ve diğer devlet erkânı gibi ayrıca daha önce mektep ve mescid inşası konusunda memur edilmiş olan Erkan-ı Harbiye Kaymakamı İsmail Bey`in de burada hazır bulunduğunu belirtir. İnşası tamamlanmış mektep ve mescidin açılışı kurban kesilip dua okunarak yapılmıştır. Masrafları Abdülhamit tarafından karşılanmış olan bu mescid ve mektebe "Sultan Hamid" ismi verilmiştir. Ayrıca bu köyde bulunan 120 kadar çocuğa gerekli olan kitaplar, risaleler ve şeker dağıtılmış olup mescid için imam, mektebe de muallim tayini yapıldığını da bildirmiştir.[627]

Ancak Padişahın şahsi gayretine karşın mektep ve mescid çalışmaları gerektiği şekilde yürümemekteydi. Öyle ki II. Abdülhamit`e sunmak için hazırlanan 10 Eylül 1306 (22 Eylül 1890) tarihli geniş raporda, padişahın tahta çıkışından beri defalarca verilmiş emir ve iradelere rağmen Maarif Nezaretinin henüz esaslı bir iş görmeye muvafık olmadığı belirtilir. Üstelik sıbyan mekteplerinin idaresi için vergiden alınan maarif ödeneğinin bu münasebetle sarf edilmediğini, sadece gelirinin nereye harcanacağı belli olmayan vakıflardan gelen kaynağın bu iş için tahsis edildiğini, ancak tahsis edilen bu gelirlerin bir takım eşraf ve ekabir tarafından sahiplenildiğinden dolayı vilayetlerdeki binlerce köy, şehir ve kazalardaki Müslim çocuklara okuma yazmayı öğretecek mekteplerden

[626] Bakınız, 1 Teşrinisani 1306 (13 Kasım 1890) tarihli belge BA, Y.PRK. UM 19-70; karşılaştırınız, Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 121.

[627] Bakınız, 28 Teşrinievvel 1308 (9 Kasım 1892) tarihli belge olarak BA, Y.PRK. UM 19-58; karşılaştırma için bakınız, Uğur Akbulut, *a.g.m,* s. 121-122.

mahrum kaldıklarını belirtilir. İnşa faaliyetinin hızlı bir şekilde yapılması için de, bu işi Maarif Nezaretine bırakmak yerine padişah tarafından özel olarak bu işe memur edilecek bir kişinin tayin edilmesinin daha uygun olacağı belirtilmekteydi.[628]

Diğer taraftan devlet, Nusayrilere hususi bir mektep ve mescid inşasının yapılmasını uygun görmemekteydi. Şura-yı Devlet`in 1 Cemaziyelahir 1309 (2 Ocak 1892) tarihli kararında, Mektep ve camisi bulunan kasaba ve köylerde Nusayriler için yeni bir inşa yapılmayacağı; ancak ahalisi sadece Nusayrilerden oluşan köylere uygun ölçülerde muhacir yerleştirilerek Nusayrilerin bunlarla birlikte cami ve mekteplere devam ettirilmesi düşünülüyordu. Böylece Nusayri cami ya da mektebi namıyla yeni bir inşada bulunmak yerine daha önceden mevcut olanların bu vesileyle genişlettilip onarılması ya da daha önce bu binaların hiç olmayan yerde ise baştan inşa edilmesi gerektiği ifade edilmekteydi.[629] Alınan bu karar, Nusayrilerin Sünni ahaliyle kaynaşmasını ve daha hızlı bir şekilde Sünnileşmelerini sağlamakla ilgiliydi.[630] Bunun yanında mescid ve mektep inşasının yarattığı ekonomik külfeti hafifletmek için böyle bir çareye başvurduğunu da söyleyebiliriz.

Şura-yı Devletin yukarıda belirttiğimiz tarihteki görüşmesinde, Nusayrilerin Sünni ahali tarafından camilere girmesinin engellenmesi sorununa önlem alınması ve Nusayriler için gerekli olabilecek mektep ve mescidin inşası konusunda aldığı karar daha sonra Meclis-i Mahsusa`da görüşülür. Yapılan değerlendirme sonrasında 18 Şevval 1309 (16 Mayıs 1892) tarihli bir kararla, Nusayrilerin Sünni İslam`ı benimsemeleri amacıyla çalışmalar yapılması gerektiğine ulaşılır. Karar aynı gün Padişah`a sunulduktan (Sadrazam Yaver-i Ekrem ile) sonra, padişah tarafından gerekli çalışmaların yapılması hususunda (sözlü) emirde bulunmuştur (buyrulmuş). Bu tarihten sonra, Nusayriler için yapılan çalışmalarla ilgili belgelerde ise bu emre atıfta bulunulacaktı.[631] Öyle ki,

---

[628] Bakınız, BA, Y.PRK. AZN 4-57; Ayrıca bakınız, Naim Ürkmez-Aydın Efe, *a.g.m,* s. 131-133.

[629] Bakınız, BA, İ.MMS 130-5563; Ayrıca bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m,* s. 86- 88.

[630] Meclis-i Vükela`nın 28 Rebiülevvel 1311 (9 Ekim 1893) tarihli kararında, Nusayri çocuklarının Müslüman çocuklarıyla birlikte İslam dini hakkında eğitim görmeleriyle iki taraf arasındaki fesad ve zıtlığın bertaraf olunacağı kanaatine varılmıştı. Bakınız, BA, MV 76-93.

[631] Bakınız, BA, İ.MMS 130-5563; Bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m,* s. 88.

yapılan çalışmalar vesilesiyle hazırlanmış olan resmi yazışmalar bu emirin "tedricen" uygulanması üzerine olacaktı.[632]

Ancak II. Abdülhamit`in emrinin tedricen icra edilmesi amacıyla girişilen çabalara karşın hedeflenen sonuca ulaşılamıyordu. Sünni ahalinin Nusayrilere karşı gösterdiği muhalefet bir türlü önlenemediği gibi yapılan inşa ve mevcut binayı onarım faaliyetleri için gerekli finansal kaynakların kıtlığı, sürecin istendiği gibi gelişmesine engel olmaktaydı. Bu durum karşısında devlet, az harcamayla çok daha hızlı sonuç alınabilecek çareler geliştirmekteydi. Bunların en önemlisi daha önce de ele aldığımız gibi, özellikle Antakya ve Çukurova bölgesinde Sünni ahaliyle birlikte yaşayan Nusayrilerin mevcut bulunan camilere gitmesiyle ilgilidir. Benzer şekilde, Nusayri çocuklarının da Sünni çocuklarıyla birlikte aynı mekteplerde eğitim görmesi isteniyordu.[633] Bu yolla Nusayrilerin Sünni ahaliyle kaynaşmaya başlaması sağlanacağı

---

[632] Sadarete gönderilen 4 Safer 1310 (28 Ağustos 1892) tarihli yazıda, Antakya`da bulunan Nusayrilerin camilere kabulleri ve dini telkinlerin icrasıyla ayrıca padişah emrine işaret ederek gerekli olan cami ve mekteplerin inşası yapılması tekrar hatırlatılmıştır. Ancak, Nusayrilerin camilere alınması konusunda halen muhalefet olduğu görülmektedir. 30-40 senedir İslam davasında bulunan Nusayrilerin Antakya İslam ahalisi tarafından cami ve mescitlere kabul edilmediği ve buna bir takım cahillerin sebep olduğu belirtilir. Nusayriler konusundaki çalışmaların tedricen uygulanması gerektiği ve Nusayri çocuklarının Müslüman mekteplerine kabul edilip Ehli Sünnet çocuklarıyla birlikte İslami talim ve terbiye ile batıl inançlarının terk ettirilmesi gerektiği belirtilir. Nusayrilerin bulunduğu büyük 3 köyde de birer mescid ve mektebin inşası gerektiği ve bu münasebetle kaymakam kontrolünde bir komisyon kurulması gerektiği belirtilir. Bakınız, BA, DH. MKT 1993-3; Meclis-i Vükela`nın 28 Rebiülevvel 1311 (9 Ekim 1893) tarihli kararında ise, Nusayrilere Ehli İslam muamelesi icra olunduğu ve kendilerinin de bu iddiada bulundukları halde mezhep farklılığından dolayı ayrıca yeni cami ve mekteplerin inşasının uygun olmayacağı, bu sebeple kendilerinin camilere kabullerinde herhangi bir sorun olmaması, aksi takdirde bölgeye 70-80 kişilik askerin de gönderilmesi ve padişah emirinin süratle uygulanması gerektiği belirtilir. Bunun yanında Nusayri çocuklarının Müslüman çocuklarıyla birlikte İslam dini hakkında eğitim almalarıyla iki taraf arasındaki fesad ve nefretin bertaraf olunacağı kanaatine varılır. Bakınız, BA, MV 76-93; Yine, Dahiliye Nezaretinden gelen yazı üzerine Meclis-i Vükela 2 Kanunisani 1308 (14 Ocak 1893) tarihli kararında, padişahın emrinin uygulanmasında bazı cahillerin muhalefeti mevcut olduğu belirtilir. Ayrıca, Nusayrilerin çocuklarının Ehli Sünnet çocuklarıyla birlikte mekteplere alınmaları ve yine camiye kabul edilmeleri gerektiği, muallim ve müfettişler vasıtasıyla da İslam dininin öğretilmesiyle batıl inançlarının terk edilip tedricen Padişahın emirinin uygulanması ve büyükçe olan 3 köyde birer mescid ve mektep inşa edilmesi bildirilirmiştir. Bakınız, BA, MV 73-38; Karşılaştırınız Selahattin Tozlu, *a.g.m,* 88-89.

[633] Dahiliye Nezaretinden Şeyhülislam`a gönderilmiş 3 Recep 1310 (21 Ocak 1893) tarihli yazı, Antakya Kazasındaki Nusayrilerin defaatle camilere kabul edilmelerine bazı cühelanın muhalefet ettiği belirtilir. Diğer taraftan da Nusayri çocuklarının Ehli Sünnet çocuklarıyla birlikte mektebe alınıp talim ve terbiye edilmesi, aynı zamanda Ehli Sünnet çocuklarıyla birlikte camilere girmeleri, muallim ve müfettişler aracılığıyla da İslam dini konusunda talim ve telkin

gibi devletin zorunlu durumlar dışında Nusayrilere mahsus mescid ve mektep inşaatına girişmesine gerek kalmayacaktı. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, Sünni kesimin Nusayrilerin camilere girmesine gösterdiği muhalefet, uygulanmak istenen bu çarenin, gerçekleşmesine engel oluyordu. Sonuç olarak, Osmanlı`nın mektep ve mescidler aracılığıyla Nusayrileri Sünnileştirme çabası istenen sonuca ulaşamamıştı. Öyle ki Sünni İslam`ı kabul eden Nusayriler dahi daha sonraları eski inançlarına geri dönmüşlerdi. Onların yaşadıkları bölgelerde inşa edilmiş mescid ve mektepler ise bu ahali tarafından daha sonraları farklı işlerde kullanılmaya başlanacaktı.[634]

---

yoluyla batıl inançları terk ettirilerek Padişahın emrinin tedricen icra edilmesi üzerinedir. Bakınız, BA, BEO. 142-10530; ayrıca bakınız, Selahattin Tozlu, *a.g.m,* s. 88-89.

[634] Dick Douwes (b), *a.g.e,* s. 142-143; Yvette Talhamy (c), *a.g.m,* s. 232.

SONUÇ

Yaptığımız bu çalışmada, Nusayrilerin dini, siyasi ve sosyal bağlamda XIX. yüzyıldaki durumlarını ele almaya çalıştık. Bu çerçeve içerisinde dikkatimizi çeken bazı hususlar üzerinden bu bölümde sonuç yerine değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Nusayrilerin kapalı toplum yapısı ve inançlarındaki gizlilik prensibi onların özellikle inanç yapıları ve ritüelleri hakkında yapılmış çalışmalar için bir engel teşkil etmiştir. Bu çalışmaların sınırlı kaynaklardan yola çıkarak hazırlanmış olması, Nusayriler hakkında gerçeği yansıtmayan çıkarımlar yapılmasına neden olmuştur. Diğer taraftan, bazı araştırmacıların benimsemiş olduğu inanç ve fikirler, yapılan çalışmalarda etkisini göstermiştir. Ancak, son zamanlarda Nusayriler hakkında yapılan ciddi bilimsel çalışmaların artmaya başlaması bu konuda yapılacak yeni çalışmalar açısından olumlu bir gelişmedir.

Nusayrilerin mensup oldukları etnik yapı ve kimliklerinin referans kaynağı üzerine yapılan tartışmalarda politik ve ideolojik faktörlerin önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Batılıların Suriye`deki çalışmaları ve bölgeyle ilgili amaçları paralelinde batılılar, burada yaşayan yerli ahali ile geçmişe yönelik meşru bir bağ kurmak istemişlerdir. Bu münasebetle bölgenin yerli ahalisi olan Nusayrilerin aslen Hristiyan kökenli olduklarını iddia edip sahip oldukları inanç esaslarıyla Hıristiyanlık arasında benzer yönler arayarak iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır. Türkiye`de ise Cumhuriyetin ilk yıllarında Nusayriler konusunda yapılmış çalışmalarda onların aslen Türk kökenli oldukları iddia edilmiştir. Buradaki amaç Türkiye`nin bu ahali üzerinde bağlayıcı bir ilişki kurmak istemesiyle ilgilidir. Böylece Türkiye'nin Hatay davasına yönelik dayanakları daha da güçlendirilmiş olunacaktı.

Bir mezhep olarak ortaya çıkmış olan Nusayrilerin etnik kökenlerini sadece ırka dayalı bir bağlamda tanımlamaya çalışmanın doğru olmayacağını söyleyebiliriz. Çünkü Nusayrilik dini bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Kabul edileceği gibi bir inanç hareketi olarak ortaya çıktığında sadece bir millet veya ırkın inhisarında kalamayacağı

gibi aynı zamanda bağdaştırıcı bir yapıya da sahip olacaktır. Nusayrileri oluşturan kitleler de farklı coğrafyalardan gelip bu inancı benimseyerek cemaate mensup olmuşlardır. Bu sebeple, Nusayrilerin etnik kimliklerini sahip oldukları inanç mensubiyetlerinin belirlediğini söyleyebiliriz. Ancak şu bir gerçektir ki, Nusayrilerin etnik kimliklerini Arap kültüründen bağımsız düşünülemeyeceğini de belirtmek gerekir. Üstelik Nusayri kitlelerinin büyük bir kesiminin Arap asıllı olması bunun için önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Buradan hareketle, Arap Alevileri olarak da anılan Nusayrilerin Arap kültürü üstünde yükselen inanç kimlikleriyle tanımlanabileceklerini söyleyebiliriz.

Yaptığımız araştırmalardan anlaşıldığı kadarıyla, Dürzilerde olduğu gibi Nusayrilerin inanç sisteminin şekillenmesinde de İsmaililiğin önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Neo-Platoncu anlayışa karşılık gelen bu batıni inanç anlayışına göre, Tanrısal irade farklı dönemlerde kendini zahiri yani maddi dünyada göstermiştir. Son aşamada ise Tanrı`nın zahiri durumu Ali b. Ebutalib şahsında olmuştur. Bu inanç sisteminde Nusayriler ayrıca, kendilerinin Tanrı tarafından seçilmiş nurani varlıklar olduklarını, fakat cezalandırılmış olmaları sebebiyle maddi dünyaya gönderildiklerine inanırlar. Nusayriler günahlarından arınmak ve inancın gerektirdiği şartları yerine getirip eski hallerine dönmek için ruhları farklı bedenlerde yeniden maddi dünyaya geldiklerine inanırlar. Yaşanan bu süreç kendini tenasuh inancı içerisinde gösterir. Öyleki tenasuh inancı Nusayri inanç sisteminin temel unsurlarından biri olup burada özgün bir nitelik kazanmıştır.

Nusayrilerin inanç sisteminde İslamiyet ile diğer semavi dinler arasındaki ilişki de Neo-Platoncu anlayışa göre oluşmuştur. Bu ilişki, Mâna`nın yani Tanrısal nurun farklı dönemlerde kendini zahirî dünyada göstermesine bağlı olarak kurulmaktadır. Bu inanç sisteminde, Semavi dinlerin ortaya çıkışının Tanrısal nurun zahiri dünyada kendini göstermesine tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple Nusayri inancında, İslamiyet`in dışındaki semavi dinlerle olan münasebeti birbirinden farklı unsurların "etkileşim ilişkisi" şeklinde görmenin yanıltıcı olduğunu söyleyebiliriz.

Nusayrilerin kendilerini ve inanç anlayışlarını dış tehditlere karşı korumak münasebetiyle aldığı önlemler, dini referanslarla pekiştirilmiştir. Bu önlemlerin başında

gizlilik prensibi gelmektedir. Gizlilik prensibi, Nusayri inanç sisteminin vazgeçilmez unsuru haline gelmiştir.

Öyle ki bu prensibin güçlendirilmesi amacıyla bazı sınırlandırmalar getirilmiştir. Bunlardan öncelikle akla geleni, batıni inanç esaslarının sadece Nusayriliğe mensup bir aileden doğan kişilere aktarılması koşuludur. Ancak bu aktarım tüm Nusayriler için de geçerli olmamaktadır. Tarih boyunca yaşanan deneyimler sonucunda batıni inanç esasları sadece uygun şartları taşıyan ve gizlilik prensibini kararlı olarak koruyabilecek Nusayri erkeklerine aktarılmaktadır. Gizlilik prensibine bağlı kalamayacağı düşünülen kadınlara ise batıni esaslar öğretilmemektedir. Ancak bu tutumun bahsettiğimiz hassasiyetle ilgili olabileceğini söyleyebiliriz. Buradan hareketle Nusayri kadınlarının aşağılandığı ve hor görüldüğü sonucunu çıkarmanın doğru olmayacağını düşünmekteyiz.

Diğer taraftan söz konusu gizlilik prensibinin zamanın değişen şartları içerisinde yeniden gözden geçirilebileceğini düşünebiliriz. Nusayrilerin kendilerine tehdit olarak algılayabilecekleri şartların ortadan kalkacağı bir ortamın oluşması, sahip oldukları gizlilik prensibindeki katılığın yumuşamasında etkili olabileceğini söyleyebiliriz. Böyle bir ortamın oluşması, Nusayrilerin güven içerisinde kendi inançlarını yaşamasını sağlayacaktır. Bunun beraberinde Nusayriler kendilerini en iyi şekilde ifade etme imkanı bulacak ve haklarında ileri sürülen asılsız iddiaların ortadan kalkması durumu oluşacaktır

XIX. yüzyıldan itibaren Nusayrilere yönelik gelişen misyonerlik faaliyetleri, devletin ihmal ettiği sağlık, eğitim gibi alanlarda imkanlar sunularak onları Protestanlaştırma gayretine girişilmiştir. Özellikle Amerikan misyonerlerinin Nusayrilerin yaşadığı bölgelerde yürüttüğü faaliyetler yaygın ve etkili olmaktaydı. Amerikan misyonerleri Nusayri çocuklarını ailelerine vaatlerde bulunarak kendi mekteplerine alıp onları Protestanlaştırarak faaliyetlerini genişletme gayreti içerisinde bulunmaktaydı. Misyonerlerin elindeki en önemli avantaj Nusayri kitlelerinin ekonomik durumlarının kötü olmasıydı. Bunun farkında olan Misyonerler, sundukları imkan ve vaatlerle daha fazla sayıda Nusayriye ulaşmaya çalışıyorlardı. Bunların en önemlisi; Nusayrilere, Protestanlık mezhebine girmeleri halinde askerlik vazifesinden muaf tutulacaklarına dair olanıydı.

Misyonerlerin Nusayrilere bunun gibi vaatlerde bulunmaları ve faaliyetlerini bu şekilde sürdürmeleri, Osmanlı Devleti`nin bölgedeki hâkimiyetini tehdit etmeye başlamıştı. Bu sebeple Osmanlı yönetimi, misyoner faaliyetlerinin önüne geçmeye başlayıp bölgedeki yerel ahali üzerindeki nüfuzlarını kırmaya çalışmıştır. Ancak bunu sadece geçici yöntemlerle değil sistemli ve kalıcı politikalarla yapmaya girişmiştir. Bu münasebetle II. Abdülhamit`in yeni İslamcılık politikasından hareketle Nusayrileri Sünnileştirme yoluna başvurulmuştu. Dolayısıyla bu politika sayesinde hem misyonerlerin gayretleri etkisiz hale getirilecek hem de Nusayrilerin devletle olan bağları güçlendirilecekti.

Nusayriler ise gerek misyonerlerin gerekse devletin sunduğu yeni imkanları değerlendirmek ve yaşam koşullarını iyileştirmek amacını güdüyorlardı. Bu sebeple Nusayriler bir yandan kendi inançlarını yaşamayı sürdürerek hem misyonerlerin hem de devletin ileri sürdüğü şartları yerine getirip sunulan imkânlara ulaşma yolunu denediler. Bu konuya bulmuş oldukları çare, geçmişten beri başvurdukları takiyye olmuştur.

Günümüzde ise batıni inanç kültürünü muhafaza eden Nusayriler, farklı ülke yönetimlerinin kontrolü altında yaşamlarını sürdürmektedirler. Bunun yanında, Nusayriler kendilerine özgü ibadet ve ritüelleri devam ettirdikleri gibi geçmişten beri sahip oldukları inanç haasasiyetlerini de muhafaza etmeye çalışmaktadırlar.

KAYNAKÇA

A- ARŞİV BELGELERİ (BA, BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ BELGELERİ VE SALNAMELER)

Ayniyat Defteri (AYN. D): 867-138, 867-156, 867-190.

Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO): 142-10630, 201-15050, 294-21989, 314-23496, 648-48555, 4214-316044.

Dahiliye Mektubi Kalemi (DH. MKT): 31-9, 1311-27, 1670-20, 1368-44, 1475-100, 1691-55, 1741-10, 1796-106, 1823-102, 1958-80, 1993-3, 2049-13, 2490-75.

Hatt-ı Hümayun (HAT): 92 -3784-I, 451-22354-C.

İradeler Dahiliye (İ.DH): 1182-92451, 1182-92449, 1207-94486.

İradeler Dosya Usulü (İ.DUİT): 66-52, 68-20.

İradeler Hariciye (İ.HR): 157-8341, 266-15960-1.

İradeler Meclis-i Mahsus (İ. MMS): 113-4821, 130-5563.

İradeler Mesail-i Mühimme (İ. MSM): 76-2173.

Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (MF. MKT): 150-12, 228-28.

Meclis-i Vala Riyaseti (MVL): 258-20, 750-107.

Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV): 48-32, 54-37, 55-15, 73-38, 76-93.

Sadaret Amedi Kalemi (A. AMD): 23-17, 83-17.

Sadaret Mektubi Kalemi Meclis-i Vala (A. MKT. MVL): 74-84.

Sadaret Mektubi Kalemi Umum Vilayet (A. MKT. UM): 169-55, 337-3.

Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı (A. MKT. MHM): 49-19, 757-110, 349-68, 475-44, 700-5.

Yıldız Başkitabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK. BŞK): 58-35.

Yıldız Esas Evrakı (Y.EE): 43-103, 132-38.

Yıldız Kamil Paşa Evrakı (Y.EE. KP): 1-80.

Yıldız Hususi Maruzat (Y.A.HUS): 257-26.

Yıldız Maarif Maruzatı (Y.PRK. MF): 2-57, 3-11.

Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.MTV): 87-44.

Yıldız Adliye ve Mezahib Nezareti Maruzatı (Y.PRK. AZN): 4-57.

Yıldız Umumi (Y.PRK. UM): 19-70, 19-58.

Beyrut Salnameleri (BS): 1310.

Halep Salnameleri (HS): 1316, 1318, 1319, 1324.

B- ANA KAYNAKLAR

Ahmet Cevdet Paşa (a). *Tarih-i Cevdet*, 1. Cilt. İstanbul 1309.

________________ (b). *Ma`ruzat*, Yayına Hazırlayan: Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.

Ahmet Lûtfî Efendi. Vak`a-Nüvis Ahmet Lûtfî Efendi Tarihi, Cilt X, Yayına Hazırlayan: Prof. Dr. M. Münir Aktepe, TTK Basımevi, Ankara 1988.

AINSWORTH, W.F.. "The Ansarians (The "Assassins" of The Crusaders)", *Ainsworth`s Magazine: A Miscellany of Romance, General Literature and Art,* Edited by William Harrison Ainsworth, İllustrated by George Cruikshank, Vol. III, London 1842, s. 532-535.

BROWNE, W. G.. *Travels in Africa, Egypt and Syria, From the Year 1792 to 1798,* Printed for T. Cadell Junior and W. Davies, Strand; T. N. Longman and O. Rees, Paternoster-Row, London 1799.

Celal-Zâde Mustafa. *Selim-Name,* Hazırlayan: Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

CHURCHİLL, Colonel. *The Druzes And The Maronites Under The Turkhish Rule From 1840 To 1860,* Bernard Quaritch, 15 Piccadilly, London 1862.

DUSSAUD, René. *Histoire et Religions des Nosairis*, Paris 1900.

Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî. İbn Battûta Seyahatnâmesi, I. Cilt, Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut, YKY Yayınları, İstanbul 2010.

EL- BAĞDADÎ, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar,* Önsöz ve Notlarla Çeviren: Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

EL-EŞ`ARÎ, Ebû`l- Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri, Makâlâtü`l – İslâmiyyîn ve İhtilafu`l –Musallîn,* Çevirmenler: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, KabalcıYayınevi, İstanbul 2005.

ET-TAVÎL, Muhammed Emîn Ğalib. *Arap Alevileri Tarihi,* Çeviren: İsmail Özdemir, Karahan Kitabevi Yayınları, Adana 2010.

EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed. *Milel ve Nilal, Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi,* Çeviri: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011

Gregory Abu`l Farac (Bar Hebraeus). Abu`l-Farac Tarihi, I. ve II. Cilt, Çeviren: Ömer Riza Doğrul, TTK Basımevi, Ankara 1999.

Herald Of Missionnews - The Messengers Of The Churches, R.M. Sommerville Editor, Newyork 1889.

Hoca Saadettin Efendi. *Tacü`t- Tevarih, Şehzadelerin Girişimleri – Selimname ve Yavuz Sultan Selim Dönemi*, 4. Cilt, Yalınlaştıran: İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1979.

JESSUP, Henry Harris (a). *The Arab Women*, by C. S. Robinson, İsaac Riley, Dodd& Mead, Newyork 1873.

____________________ (b). *Fifty – Tree Years in Syria*, Volume I, Fleming H. Revell Company, World Public Library Association, Newyork 1910.

LYDE, Samuel. *Asian Mystery, İllustrated in The History, Religion and Present State of The Ansaireeh or Nusairis of Syria*, Printed by Spottiswoode and Co. New-Street Sqoare, London 1860.

Solakzade Mehmed Hendemi Çelebi. *Solakzade Tarihi*, III. Cilt, Hazırlayan: Dr. Vahid Çabuk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.

SÖKMEN, Tayfur. *Hatay`ın Kurtuluşu İçin Harcanan Çabalar,* TTK Yayınları, Ankara 1992.

SPRİNGETT, Bernard H.. *Secret Sects of Syria and the Lebanon*, George Allen & Unwin Ltd, London 1922.

Şibli Numani. *Anadolu, Suriye, Mısır Seyahatnamesi*, Bilimevi Basımevi Yayınları, İstanbul 2002.

Şükri-i Bitlisi. *Selim-Name,* Hazırlayan: Mustafa Argunşah, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1997.

TANKUT, Hasan Reşit. *Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında*, Ulus Basımevi, Ankara 1938.

TÜRKMEN, A. Faik. *Mufassal Hatay Tarihi,* I. II. ve III. Cilt, Cumhuriyet Matbaası İstanbul 1937.

URAN, Hilmi. *Meşrutiyet Tek Parti Çok Parti Hatıralarım (1908-1950),* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.

WALPOLE, Frederick. *The Ansayrii (or Assassins), with Travels in the Further East, in 1850-51*, İncluding A Visit Nineveh, Volume III, London 1851.

WHİTE, George E.. *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hâtıraları,* Tercüme Eden: Cem Târık Yüksel, Enderun Kitabevi İstanbul 1995.

WYLİE, Samuel O. – STEVENSON, T.P.. "Report of The Board of Foreign Missions", *The Reformed Presbiterian and Convenanter,* Editees and Proprietors: Thomas Sproull, John W. Sproull, Combine Series, Vol. VIII, Pittsburgh: Printed by Bakewell and Morthens, No 71, Grentstreet 1870, s. 213-218.

C- ARAŞTIRMA ESERLERİ

AKBULUT, Uğur. "Osmanlı Belgelerinde Lazkiye Nusayrileri (19. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010, s.111-125.

ANDREWS, Peter Alford. *Türkiye`de Etnik Gruplar*, Türkçesi: Mustafa Küpüşoğlu, Ant Yayınları, İstanbul 1992.

ARAYANCAN, Ayşe Atıcı. "Suriye Bölgesindeki İki İnanç Hareketi: Nizârî İsmâilîlileri ve Nusayrîlik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 54. Sayı, Ankara 2010, s. 183-198.

ARİNBERG-LAANATZA, M.. "Türkiye Alevileri-Surye Alevîleri: Benzerlikler ve Farklılıklar*", Alevi Kimliği*, Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çeviri:

Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1999, s. 212-233.

AYDIN, Suavi. *Terzinin Biçtiği Bedene Uymazsa, Türk Kimliğinin Yaratılması ve Ulusal Kimlik Sorunu Üzerine*, Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı, Özgür Üniversite, Ankara 2009.

Baha Said Bey. *Türkiye`de Alevi-Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006.

BAR-ASHER, M. Meir – KOFSKY, Aryeh. "Ali b. Ebî Tâlib`in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risaleye Göre Nusayrî Üçlemesi", *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 137-172.

BEŞE, Ahmet. "İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayriler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010, s. 159-182

BİLGİLİ, Ali Sinan. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrileri (19-20.Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 54. Sayı, Ankara 2010, s. 49-78.

BUHL, Fr.. "Gadirülhumm", *MEB İA*, 4. Cilt, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988.

CAHEN, Claude. *İslamiyet, Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1990, s. 705-706.

CLEVELAND William L.. *Modern Ortadoğu Tarihi*, Türkçesi: Mehmet Harmancı, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.

ÇADIRCI, Musa. *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, TTK Yayınları, Ankara 1991.

ÇAĞATAY, Neşet – ÇUBUKÇU, İbrahim Agah. *İslam Mezhepleri Tarihi*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1988.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah. "Nusayriler", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. XVII, Ankara 1969.

DAFTARY, Farhad. *İsmaililer, Tarih ve Öğretileri*, Doruk Yayınları, Ankara 2002, s. 51-53.

DERİNGİL, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Çeviren: Gül Çağlalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

DOUWES, Dick (a). *"*Knowledge And Oppression; The Nusayriyya İn The Late Ottoman Period*", Accademia Nazionale Dei Lincei*, Convegno Sul Tema La Shi`a Nell`İmpero Ottomano (Roma, 15 Aprile 1991), Fondazione Leone Caetani 25, Estratto, Roma 1993, s. 149-169.

_____________ (b). "Şiddetin Yeniden Örgütlenmesi: Osmanlı Suriye`sinde Geleneksel ve Zorunlu Askerlik", *Devletin Silâhlanması, Ortadoğu`da ve Orta Asya`da Zorunlu Askerlik (1775-1925),* Derleyen: Erik Jan Zürcher, Çeviren: M. Tanju Akad, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 123-143.

DÖNMEZ, Mehmet. "Hatay Aleviliğinde İnanç Önderlerinin İbadeti İdrak Ediş Tarzları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010, s. 213-223.

EBÛ ZEHRA, Muhammed. *Mezhepler Tarihi*, Çeviren: Sıbğatullah Kaya, Çelik Yayınevi, İstanbul 2011.

El- Katîb, Ahmet. *Şia`da Siyasal Düşüncenin Gelişimi, Şûrâ`dan Velâyt-i Fakîhe*, Kitâbiyat, Ankara 2005.

ER, Abdullah. "Fransızca Yazılı Kaynaklarda Nusayriler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010, s. 149-157.

ERAVCI, H. Mustafa. "Safevî Hanedanı", *Türkler Ansiklopedisi*, 6. Cilt, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 882-892.

ESKİOCAK, Nasreddin (a). *Gerçek İnsanlık ve Din*, Can Yayınları, İstanbul 2006.

____________________ (b). *İlk Alevi Kimdir ?*, Can Yayınları, İstanbul 2007.

____________________ (c). *Yaratıcının Azameti ve Ku`an`daki Reankarnasyon*, Can Yayınları, İstanbul 1998.

FIĞLALI, Ethem Ruhi (a). *İmâmiye Şîası, (Caferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişimi ve Görüşleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1984.

____________________ (b). *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhapleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1991.

FİRRO, Kais. "Nusayrîliğin Milliyetçilik ve Milli Devlete Adaptasyonu", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye`de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1999, s. 209-217.

FRİEDMAN, Yaron. "Al- Husayn ibn Hamdân al- Khasîbî, A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî - `Alawite Sect", *Studia İslamica*, No. 93, 2001, s. 91-112.

GÖKBİLGİN, M. Tayyib (a). "1840`tan 1861`e Kadar Cebel-i Lübnan meselesi ve Dürziler", *Belleten,* Cilt X, Sayı 40, Ekim 1946, s. 641-703.

______________________ (b). "1833-1840`ta Dürziler", *MEB İA*, 3. Cilt, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. 672-680.

GÜNAY, Selçuk. "II. Abdülhamit Döneminde Suriye ve Lübnan`da Arap Ayrılıkçı Hareketlerin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", *A.Ü. DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırma Dergisi*, Cilt.17, Sayı.28, s. 85-108.

HİLMİ, Ahmet. *İslâm Tarih, Hz. Peygamber`den Zamanımıza Kadar*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1974.

HİTTİ, Philip K.. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi,* Çeviri: Prof. Dr. Salih Tuğ, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.

HOURANİ, Albert. *Arap Halkları Tarihi*, Çeviren: Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

İNALCIK, Halil. *Devlet-i `Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar- I, Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.

KARAL, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*, V. Cilt, TTK Basımevi, Ankara 1994.

KARPAT, Kemal (a). *İslâm`ın Siyasallaşması*, Çeviren: Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

______________ (b). *Osmanlı`dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji,* Yayına Hazırlayan ve Çeviren: Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

______________ (c). *Osmanlı Modernleşmesi,* Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus, Çeviren: Akile Zorlu Durukan/ Kaan Durukan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2008.

______________ *(d). Osmanlı Nüfusu 1830-1914,* Çeviren: Bahar Tırnakcı, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.

KELEŞ, Erdoğan. "Cebel-i Lübnan'da İki Kaymakamlı İdari Düzenin Uygulanması ve 1850 Tarihli Nizamnâme*", AÜ DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 27. cilt, 49. sayı, 2008, s. 131-157.

KESER, İnan (a). *Kent, Cemaat, Etnisite, Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusallık*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2008.

____________ (b). *Nusayrilik, Arap Aleviliği*, Karahan Kitabevi Yayınları, Adana 2008.

KILINÇKAYA, M. Derviş. *Osmanlı Yönetimindeki Topraklarda Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Suriye*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008.

KOCABAŞOĞLU, Uygur. *Kendi Belgeleriyle Anadolu`daki Amerika, 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu`ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, Arba Yayınları, İstanbul 1991.

LAPİDUS, İra M,. *İslâm Toplumları Tarihi, Hazreti Muhammed`den 19. Yüzyıla*, 1. Cilt, Çeviren: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

MAKDİSİ, Ussama. *"*After 1860: Debating Religion, Reform and Nationalism in Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies,* 34, 2002, Printed in The United States of America, s. 601-617.

MANSFİELD, Peter. *A History Of The Middle East*, Revised and Updated By Nicolas Pelham, Published By Penguin Books, Newyork 2004.

MASSİGNON, Louis. "Nusayriler", *MEB İA,* 9. Cilt, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. 365-370.

MASTERS, Bruce. "Haleb", *Doğu İle Batı Arasında Osmanlı Kenti, Halep, İzmir ve İstanbul,* Editörler: Ethem ELDEM, Daniel GOFFMAN, Bruce MASTERS, Çeviri: Sermet Yalçın, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003, s. 19-87.

MELİKOFF, İrene. "Bektaşî – Alevîler`de Ali`nin Tanrılaştırılması", *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 79-101.

MOOSA, Matti. *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, Newyork 1988.

OCAK, Ahmet Yaşar (a). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983.

__________________ (b). "XIII.-XIV. Yüzyıllarda Anadolu`da Türk-Hristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *Belleten*, Sayı 214, Cilt LV, TTK Basımevi, Ankara Aralık 1991, s. 661-673.

__________________ (c). "Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Tenasüh (Réincarnation-Metempsycose) İnancı", *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam`ın Macerası, Makaleler-İncelemeler,* Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 81-94.

__________________ (d). "Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm`ı Çalışmak yahut 'Arı Kovanına Çomak Sokmak'", *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam`ın Macerası, Makaleler-İncelemeler,* Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 13-34.

__________________ (e). *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012

OLSSON, Tord. "Dağlıların ve Şehirlilerin 'İrfan'ı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi", *Alevi Kimliği*, Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çeviri: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1999, s. 234-258.

ONARLI, İsmail. *Arap Aleviliği (Nusayriler),* Etik Yayınları İstanbul 2006.

ORTAYLI, İlber (a). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul 1983.

_____________ (b). "Alevilik, Nusayrilik ve Bab-ı Ali", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye`de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1999, *s. 35-46.*

ÖZ, Mustafa (a). "Dürzilik", *DİA,* 10. Cilt, İSAM, İstanbul 1994, s. 39-48.

__________ (b). "İsmâiliyye", *DİA*, 23. Cilt, İSAM, İstanbul, 2001, s. 128-133.

__________ (c). "Nusayriler", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye`de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1999, s. 181-193.

ÖZVEREN, Y. Eyüp. "Beyrut", *Doğu Akdeniz`de Liman Kentleri (1800-1914)*, Editörler: Çağlar Keyder, Y. Eyüp Özveren, Donald Quataert, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1994, s. 75-101.

PALABIYIK, M. Hanefi. "Dinî İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 54. Sayı, Ankara 2010, s. 19-48.

RAYMOND, André. *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, Çeviren: Ali Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995.

REYHANİ, Mahmut (a). *Gölgesiz Işıklar- I, Alevilik ve Öncesi*, Can Yayınları, İstanbul 1997.

________________ (b). *Gölgesiz Işıklar- II, Tarihte Aleviler*, Can Yayınları, İstanbul 1997.

________________ (c). *Gölgesiz Işıklar- III, Mezhepte Aleviler*, Can Yayınları, İstanbul 1997.

RİCHTER, Julius. *A History of Protestant Missions in the Near East*, Fleming H. Revell Company, Newyork 1910

SAMUR, Selahattin. *İbrahim Paşa Yönetimi Altında Suriye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1995.

SACHEDİNA, Abdülaziz. "Allah`ın Velisi ve Peygamber`in Vasisi: On iki İmamcı Şii İnancında Ali Bin Ebî Tâlib", *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali,* Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 3-23.

SHAW, J. Stanford – SHAW, Ezel Kural. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye`nin Doğuşu, 1808-1975,* II. Cilt, Türkçesi: Mehmet Harmancı, e Yayınları, İstanbul 1983.

SERİN, Şerafettin (a). *Ehlibeyt Yolundaki Alevi Nusayrilerin İnancı,* Sezen Ofset, Adana 2004.

________________ (b). *Allah`ın Velileri Ehlibeyt`tir, Hz. Ali Velayetinde Alevi Nusayriler,* Sezen Ofset, Adana 2005.

SERTEL, Engin. *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2005.

SİNANOĞLU, Abdülhamit. *Nusayrîlerin İnanç ünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Batınilik Örneği),* Esra Yayınları, Konya 1997

SOFUOĞLU, Cemal. "Gadir-i Hum Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 26. Cilt, s. 461-470.

SOMAY, Bülent. *Tarihin Bilinçdışı, Popüler Kültür Üzerine Denemeler*, Metis Yayınları, İstanbul 2010.

TALHAMY, Yvette (a). "The Nusayri Leader İsma`il Khayr Bey and Ottomans (1854-58)", *Middle Eastern Studies*, 44: 6, November 2008, s. 895-908.

________________ (b). "The Fetwas and the Nusayri/Alawis of Syria", *Middle Eastern Studies*, Vol. 46, No. 2 March 2010, s.175-194.

________________ (c). "American Protestant Missionary Activity among the Nusayris (Alewis)in Syria in the Nineteenth Century", *Middle Eastern Studies, Vol.47, No.2, March 2011, s. 215-236.*

________________ (d). "Conscription among the Nusayris ('Alawis) in the Nineteenth Century", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 38: 01, April 2011, s. 23-40.

TEKİN, Mehmet. *Hatay Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000.

TEKİNDAĞ, M. C. Şihabettin. "Dürziler", *İA*, 3. Cilt, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. 665-672.

TOZLU, Selahattin. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrileri (19. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010, *s.* 79-110.

TUNCEL, Metin. "İskenderun", *DİA*, 22. Cilt, İSAM, İstanbul, 2000, s. 580-582.

TURAN, Ahmet (a). *İslâm Mezhepleri Tarihi, İslâm`da Siyasi Düşüncenin Oluşumu*, Sidre Yayınları, Samsun 2000.

_____________ (b). "Kitâbu`l – Mecmu`u`un Tercümesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, Samsun 1996, s. 5-18.

TÜMKAYA, Yunus. *Farklılığa Rağmen Bir Olmak, Nusayri Alevi Dünyasında Bir Gezi*, Can Yayınları, İstanbul 2004.

TÜRK, Hüseyin (a). *Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır İnancı*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2002.

_____________ (b). *Anadolu`nun Gizli İnancı Nusayrilik, İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri,* Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

UĞUR, Ahmet. *Yavuz Sultan Selim*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1992.

ULUÇAY, Ömer. *Arap Aleviliği, Nusayrilik (Araştırma - İnceleme)*, Hakan Ofset, Adana 1996.

ÜLMAN, Halûk. *1860-1861 Suriye Buhranı, Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay*, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1966.

ÜRKMEZ, Naim – EFE, Aydın. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusyariler Hakkında Genel Bilgiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. Sayı, Ankara 2010, s. 127-134.

ÜZÜM, İlyas. "Türkiye`de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* Sayı 4, İSAM, İstanbul 2000, s. 173-187.

YILDIZ, Özgür. *Misyonerlik ve Amerikan Board Teşkilatı (Türkiye`de Siyasi ve Sosyal Hayata Etkileri),* IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2009